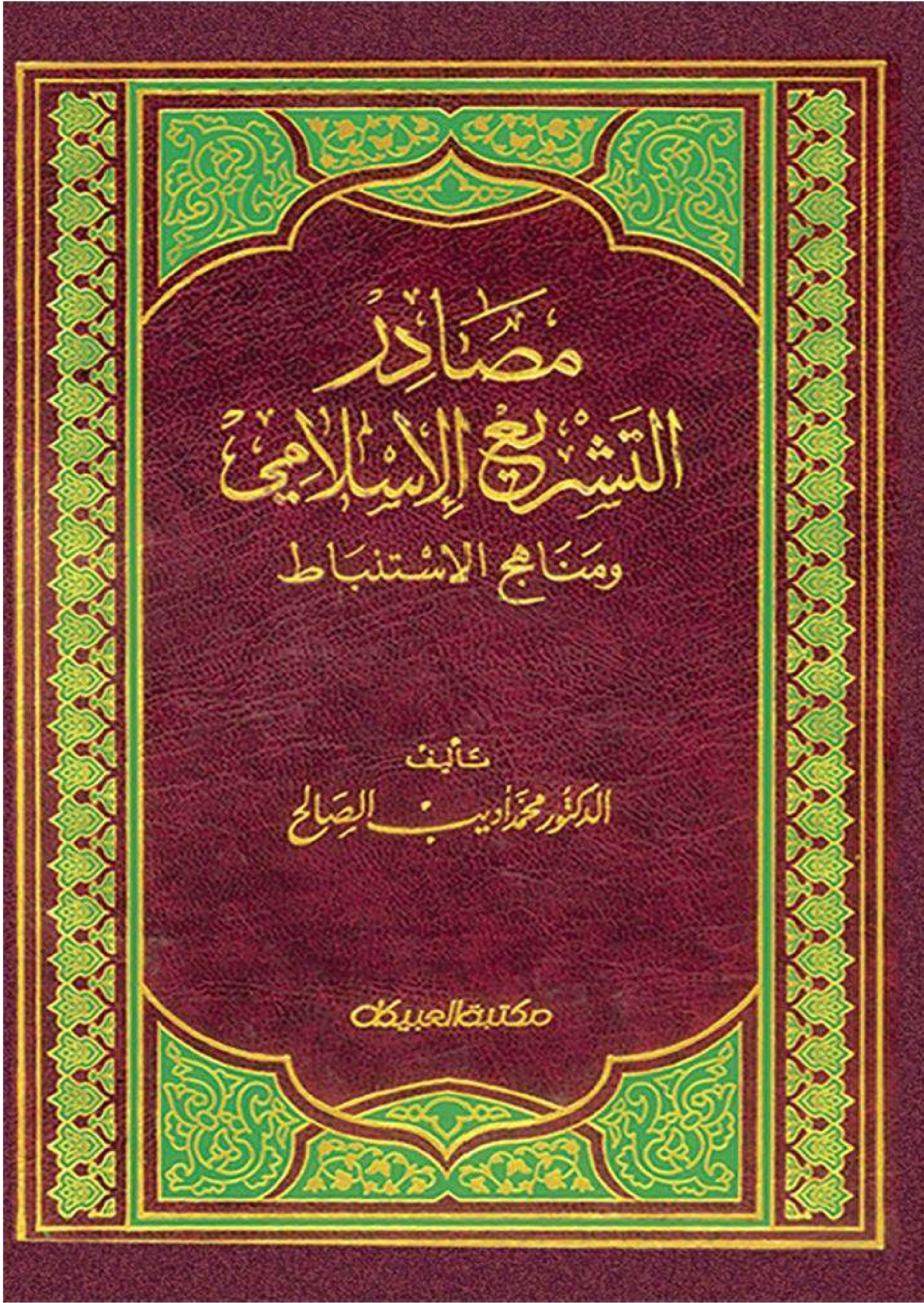

مصادر
التشريع الإسلامي
ومناهج الاستنباط
تأليف
الدكتور محمد أديب الصالح
مكتبة العبيكان

مصادر التشريع الإسلامي

ومناهج الاستنباط

تأليف

الدكتور محمد أديب الصالح

أستاذ ورئيس قسم القرآن والسنة

بكلية الشريعة بجامعة دمشق سابقاً

رئيس تحرير مجلة «حضارة الإسلام»

مكتبة العبيكان

ح مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الصالح، محمد أديب

مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط .- الرياض.

٧٥٤ص، ١٧X٢٤سم

ردمك : ١-١٨٧-٤٠-٩٩٦٠

١- أصول الفقه ٢- الأدلة الشرعية أ- العنوان

ديوي ٢٥١,١ ٣٠٣٩ / ٢٣

ردمك: ١-١٨٧-٤٠-٩٩٦٠ رقم الإيداع: ٣٠٣٩ / ٢٣

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ /٢٠٠٢م

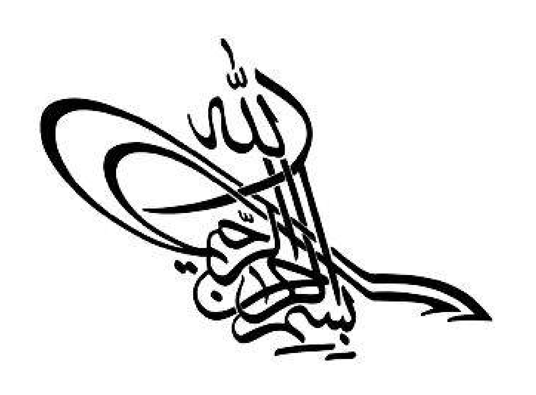
الناشر

مكتبة العبيكان

الرياض ـ العليا ـ تقاطع طريق الملك فهد مع العروبة.

ص.ب: ٦٢٨٠٧ الرياض ١١٥٩٥

هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤، فاكس: ٤٦٥٠١٢٩


بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الكتاب

الحمد لله الذي خلق فسوَّى، والذي قدر فهدى، عنت لسلطانه الوجوه، وسجد له ما في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال، يهدي من يشاء، ويضلُّ من يشاء، وهو أعلم بمن هو أهدى سبيلاً!

سبحانه من خالق حكيم عليم، أخرجنا برسالة الإسلام من الظلمات إلى النور، وأنار طريق الباحثين عن الحق في ظل شريعته المباركة التي هي من الحق وإليه، بقوله جل شأنه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وصلى الله وسلم وبارك في الأولين والآخرين ما اختلف الليل والنهار على النبي الأمي محمد بن عبدالله إمام الهداة وسيد المجتهدين، الذي أنقذنا الله بِهِ من الهلكة، وجعلنا في خير أمة أخرجت للناس. القائل: «من يُرد الله بِهِ خيراً يفقهه في الدين»، والداعي لحبر الأمة عبدالله بن عباس -رضي الله عنهما- بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، وعلى آله وصحابته الأشداء على الكفار والرحماء بينهم، الذين آمنوا به وعزَّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أُنزل معه، وكانوا مثالاً يُحتذى، علماً وأمانةً في فهمهم للنصوص وفقههم للوقائع وما يؤخذ منها، واجتهادهم في الاستنباط منها، ثم فيما لا نصَّ فيه، مصحوباً ذلكَ

كلُّه بصدق النية وإخلاص القصد ابتغاء مرضاة الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام.

ويرحم الله شيخ الإسلام عالم زمانه الإمام عبدالله بن المبارك الذي كان يقول ويكرر القول: «ليكن ما تعتمدون عليه هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يفسِّر لكم الحديث».

ولقد يكون خيراً على خير: أن نستذكر ما استبان لعلمائنا المحققين من وثيق العلاقة بين الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة وبين علوم الشريعة الغراء، ومن عيونها «علم أصول الفقه» من حيث أسسها والتأصيل لمضموناتها التي هي في الحقيقة: السبيل النيرة إلى فقه الكتاب والسنة تمهيداً للتدبر والعمل.

هذا أبوبكر الجصاص -يرحمه الله- يقول -وقد يخالَف في نزر يسير مما قال- في كتابه (أحكام القرآن) عند الكلام على قول الله تباركت أسماؤه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] (يعني والله أعلم: تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة؛ فما من حادثة جليلة ولا دقيقة، إلا ولله فيها حكم قد بيَّنه نصاً أو دليلاً.

فما بيَّنه النبيُّ ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَاطِ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾.

فما بينه الرسول فهو عن الله عز وجل، وهو من تبيان الكتاب له لأمر الله إيانا بطاعته واتباع أمره.

وما حصل عليه الإجماع: فمصدره أيضاً عن الكتاب؛ لأن الكتاب دل على صحة حجة الإجماع، وأنهم لا يجتمعون على ضلال.

وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر ضروب الرأي من الاستحسان وقبول خبر الواحد: جميع ذلك من تبيان الكتاب؛ لأنه قد دل على ذلك أجمع، فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه التي ذكرنا.

وهذه الآية دالة على صحة القول بالقياس؛ وذلك لأنا إذا لم نجد للحادثة حكماً منصوصاً في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع -وقد أخبر الله تعالى أن في الكتاب كل شيء من أمور الدين- ثبت أن طريقة النظر والاستدلال بالقياس على حكمه إذا لم يبق هناك وجه يوصل إلى حكمها من غير هذه الجهة.

ومن قال بنص خفي أو بالاستدلال فإنما خالف في العبارة، وهو موافق في المعنى، ولا ينفك من استعمال اجتهاد الرأي والنظر والقياس من حيث لا يشعر). «أحكام القرآن» لأبي بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠: (٣/ ١٨٩-١٩٠)

وجزى الله خير جزائه إخواناً كراماً من أهل العلم والفضل لم يدَعوا في كثير من المناسبات أن يذكروني بلزوم إعادة طبع هذا الكتاب «مصادر الشريعة..» بعد أن طال الأمد في ذلك لسبب لا بد له من الحوقلة يندرج تحت سبب أكبر منه!!

وقد وافق ذلك مني شعور بثقل الأمانة في الإسهام قدر المستطاع بالاستجابة لما يُرى عند كثير من شبابنا وفتياتنا في الأجيال المتلاحقة -على اختلاف التخصصات العلمية عندهم-: من تطلع واع صادق يتّسم بالجدية والرغبة في إحكام الصلة بهذا العلم العظيم؛ وهو تطلع يرمي إلى التعرف المبصر على مصادر التشريع الأصلية منها والتبعية، ومناهج علمائنا -يرحمهم الله- في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وضوابط اجتهادهم فيما لا نص فيه، وصلة ذلك كله بالعربية ومقاصد الشريعة التي هي من العدل وإنسانية الإنسان

وإليهما، والأهم من ذلك: ما يمكن أن يحققه علم "أصول الفقه" على صعيد الاجتهاد الجماعي -بله الفردي لو تحققت شرائطه في هذا العصر على كثرة المجتهدين فيه!!- من عون على مواجهة القضايا الطارئة، والوقائع المتجددة ببيان أحكامها في الشريعة على وجه لا يتجافى مطلقاً مع النصوص ومقاصد الشريعة، ولا يتأثر بالأهواء والنزعات والإيحاءات من داخل النفس أو من خارجها.

وهذا يذكرني بما ينبغي من الدعاء الخالص للإمام أبي المناقب محمود الزنجاني المتوفى سنة ٦٥٦هـ في كائنة بغداد: أن يجزيه الله عن الأمة خير الجزاء، وأن يتغمده بواسع رحمته وإحسانه، ويعلي مقامه في الآخرين: لما قدَّم على الساحة التي نومئ إليها من عطاء، هو نافذة مضيئة تتضح من خلالها علاقة قواعد الأصول والعربية بفروع الأحكام؛ الأمر الذي يسعف -بشكل واضح- إذا وجدت الأهلية في توظيف بحوث أصول الفقه وقواعده في ساحة المواجهة للوقائع الطارئة لبيان أحكامها، لما أن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى، حيث ينتقل بنا هذا العلم من الساحة النظرية إلى الواقع العملي، على صورة أكثر يسراً وسهولة في هذا المضمار، وذلك في كتابه "تخريج الفروع على الأصول" الذي سعدت بتحقيقه والحمد لله!

وإنها لبادرة طيبة أن يصبح موضوع (تخريج الفروع على الأصول) مادة أساسية في الدراسات العليا في كليات الشريعة، وتدرَّس كتبها، وفي مقدمتها هذا الكتاب.

وبعد: فتجدر الإشارة إلى أن هذه الطبعة لكتاب "مصادر التشريع" تتميَّز بجانب ما لا بدّ منه من التصويب والتنقيح، ومراعاة ما ندَّ في الماضي من أخطاء طباعية -على قلتها- بإزالة ما لوحظ -بعد المعاناة- من إشكال أو التباس في

عبارة أو كلمة سواء في الصلب أو الحاشية، واستبدال ذلك بما يعين القارئ على مزيد من الفهم إن شاء الله.

ثم إني قد زدت الكتاب في حواشيه بالتعليق الذي يسعف -بعونه تعالى- في تذليل ما يكون هنالك من صعوبة في القاعدة الأصولية، أو صحة النسبة بينها وبين المثال، ناهيك عن توضيح الارتباط الذي يبدو بينها وبين أثرها في الفرع الفقهي والحكم.

وقد ظفر تخريج الأحاديث بقدر واف من العناية، جدَّ فيها -مشكورين- أخوان حبيبان فاضلان، لم يظفر بها في المرة السابقة، وهو أمر ذو بال؛ لأن الحديث الذي ترتبط به القاعدة لا بد أن يكون على سوية القبول عند علماء الحديث، وهذا ما نفتقده في العديد من كتب الأصول في الماضي، مع عظيم تقديرنا لأصحابها -يرحمهم الله-، ولكن أن يكون حديث ضعيف -بل شديد الضعف أحياناً- محور الكلام في قاعدة من القواعد ترتَّب عليها ما ترتَّب من الاختلاف في الأحكام الفقهية؛ فهذا أمر غير مقبول بحال!

وعلى هذا السنن من التخريج جرت العناية، بمصادر الأقوال والآراء على صورة قريبة من الاستقصاء النسبي الذي لا بد منه.

وبعد هذا: لا بد من إشارة خاصة إلى ما حصل من إضافات جديدة توافرت دواعيها، كما في موضوع التعارض والترجيح، أو كالذي حصل في مباحث السنة والقياس، والحكم، وبعض الدلالات، والخاص، وما إلى ذلك. ناهيك عن إحداث بعض الفهارس النافعة. الأمر الذي زاد في حجم الكتاب على صورة لم أكن أتوقعها، والله المستعان.

والمهم أن يتحقق - مع بضاعتي المزجاة - شيء من الإسهام في عرض علم الأصول مبسَّطاً مذلَّل العُرى لطالبيه، وأن يتقبّل الله ذلك بقبول حسن بمنّه وكرمه سبحانه.

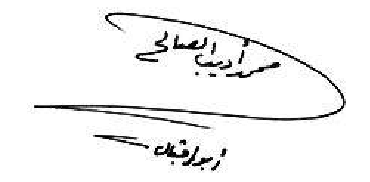
وهذا يذكرني بوصايا ثمينة على صعيدي العمل ومن يقوم به حفظها لنا التاريخ من كلام صاحب "البيان والتبيين" رحمه الله جاء فيها: «وَهَب الله لكَ حُسن الاستماع، وأشْعر قلبك حبّ التثبت، وجعل أحسن الأمور في عينيك وأحلاها في صدرك، وأبقاها أثراً عليك في دينك ودنياك: علماً تفيده وضالاً ترشده، وباباً من الخير تفتحه، وأعاذك من التكلف، وعصمك من التلون، وبغض إليك اللجاج، وكرّه إليك الاستبداد، ونزهك عن الفضول، وعرّفكَ سوء عاقبة المراء..» إلى أن يقول: «فاجعل محاسبة نفسك صناعة تعتقدها، وتفقُّد حالاتك عُقدةً ترجع إليها، حتى تخرج أفعالك مقسومة محصّلة، وألفاظُك موزونة معدلة، ومعانيك مصفّاة مهذّبة، ومخارج أمورك مقبولة محبّبة، فمتى كنت كذلك، كانت رقَّتك على الجاهل الغبي بقدر غلظتك على المعاند الذكي، وتحب الجماعة بقدر بغضك للفرقة، وترغب في الاستخارة والاستشارة بقدر زهدك في الاستبداد واللجاجة، تبدأ من العلم بما لا يسع جهله، قبل التطوع بما يسع جهله، ولا تلتمس الفروع إلا بعد إحكام الأصول..».

والحمد لله الذي لا رب غيره ولا خير إلا خيره، وأسأله -جل وعلا- المزيد من ستره وعونه وتوفيقه، وأن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه صدق القول والعمل، والقدرة على الإسهام في خدمة شريعته، والذود عن كتابه الكريم، وسنة نبيه عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. وأن يهبنا بما يكون من قليل العطاء: غفراً للزلات وتجاوزاً

عن الخطيئات وأن يجعله -بفضله وإحسانه- وسيلة تقربنا إليه زلفى، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وجزى الله خير جزائه رفيقة الدرب «أم إقبال» أم الأولاد بصبرها واحتسابها لما لهما من الأثر العظيم في إنجاز العمل وإخراجه إلى النور.

وصلى الله وسلم وبارك على الرحمة المهداة سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغُر الميامين، ومن تبعهم بإحسان صابراً محتسباً إلى يوم الدين.



الرياض في ٣ من ذي الحجة ١٤٢٢هـ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا. والصلاة والسلام على محمد النبي العربي الذي قلّده الله أمانة التبليغ والبيان وعلى آله وصحابته.

وبعد: فهذه محاضرات في «أصول الفقه» ألقيت على طلاب السنة الرابعة في كلية الحقوق بجامعة دمشق نمت في ظل التجربة، والمحاولة الجادة في أن يكون هذا العلم قريب المأخذ، سهل التناول بالقدر الذي يسمح به الوقت والتكامل المنهجي.

فلقد لاحظت من خلال معاناتي لمادة الأصول منذ الدراسة الشرعية في المرحلة الثانوية والجامعية وحلق أهل العلم و في أثناء تحضيري لرسالة الدكتوراه «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» بكلية الحقوق في القاهرة، وفي مزاولتي لتدريس المادة منذ أربع سنوات في كليتي الشريعة والحقوق بجامعة دمشق: أن علم أصول الفقه ـ وهو في القمة منزلةً بين علوم الشريعة وأثراً في عالم القانون ـ لابد له من عرض مبسط يقرب المعلومات للدارس، دون أن يبخل عليه بالقدر الوافي من المعرفة والإكثار من التطبيقات.

لذا حاولت أن أسلك في عرض المعلومات سبيل السهولة والتوضيح، وأكثرت من ضرب الأمثلة التطبيقية ليكون ذلك عونًا على فهم القاعدة، وطريقًا لتكوين الملكة التي بها تدرك أسرار التشريع وارتباط الأحكام الفرعية بالأصول.

ولئن كانت قواعد الأصول تتسم بشيء من التحديد، إن ذلك لا يعني وجوب الالتزام بصيغة معينة لتعريف ما، فإن المراد هو الوصول إلى المعنى وإن اختلفت طريقة الأداء، ما دام ذلك في حدود الضبط والحفاظ على سلامة ذلك المعنى الذي وضع له التعريف.

ولئن كان تعدد الأمثلة ـ كما أسلفت ـ تحمل عليه الرغبة في إيضاح القاعدة وسهولة التطبيق عند محاولة استخراج الأحكام من النصوص: إن ذلك لا يعني أيضًا وجوب الالتزام بكل تلك الأمثلة، بل يكفي من ذلك القدر الذي به تفهم تلك القاعدة التي كان من أجلها التمثيل، كما تعرف به طريقة العلماء في الاستنباط. . إلا إذا كانت هنالك مزية للإتيان بأكثر من مثال، أو كان هنالك غرض يتعلق بمثال بعينه لما له من أهمية ترتبط بالموضع الذي يدور حوله الكلام.

وأخيرًا، إني لأرجو أن تؤدي هذه الصفحات التي تناولت فيها بإيجاز مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط، بعضًا مما يجب أداؤه حقًا لثقافتنا وثروتنا التشريعية العظيمة التي جاءت بلسان عربي مبين وكانت لخير الإنسانية جمعاء.

والله المسؤول أن يجنبنا مزالق الهوى ومتاهات الانحراف، وأن يقف بنا على الجادة في خدمة شريعته، والعمل لما فيه خير هذه الأمة، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

دمشق في ١/ ١٠/ ١٣٨٧هـ

الموافق ١/ ١/ ١٩٦٨م

الباب التمهيدي

(١٥-٦٦)

أولاً- التعريف بعلم الأصول.

ثانياً- أهمية علم أصول الفقه.

ثالثاً- أغراض أصول الفقه.

رابعاً- تدوين أصول الفقه.

خامساً- الإمام الشافعي يدوِّن أصول الفقه.

سادساً- طرائق التأليف بعد الشافعي.

سابعاً- ماهية المصادر.

أولاً- التعريف بعلم أصول الفقه

إن علم أصول الفقه، هو ذلك العلم الذي يعرفنا بأدلة الشريعة ومصادرها والقواعد التي بها تستنبط الأحكام من الأدلة التفصيلية، والضوابط التي تعصم ذهن المجتهد عند أخذ تلك الأحكام، وهو علم يقوم على كثير من قواعد المنطق، وعلى اللغة، ومفهومات الشريعة ومقاصدها.

فربط النتائج بالمقدمات، والبحث عن العلل التي تتعلَّق بها الأحكام، والسير المتدرج بالمصادر على حسب قوتها ووضعها الشرعي، وضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، مراعىً في ذلك وضع مقاصد الشريعة موضعها، كل أولئك يقوم على ترتيب منطقي يتفق مع العقل العلمي، والفكر النير والمنطق المستقيم، ومن هنا قال الإمام أحمد بن حنبل عن الشافعي أولِ واضع لعلم أصول الفقه: «الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه»؛ ولذلك أيضًا قرر الباحثون أن اتجاه الشافعي في كتابه «الرسالة» الذي وضعه في أصول الفقه، هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يعنى بالجزئيات والفروع، وإنما يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وقواعد ترد إليها، وذلك هو النظر الفلسفي[1].

واستخدام قواعد اللغة ومدلولاتها عند العرب في شؤون الخطاب، ومواقع الكلام في مفرداته ومركباته، واختلاف ما يعطيه من المعاني، في حالات الحقيقة

---

(١) انظر: «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» لمصطفى عبدالرازق: (ص٢٣٤) فما بعدها.

والمجاز، والصريح والكناية، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وكل ما هو من ذلك بسبب: مرتبط تمام الارتباط بلغتنا العربية التي بها نزل القرآن، وهي هي التي كانت لغة البيان لمن قلده الله أمانة البيان، وهو نبينا محمد بن عبدالله صلوات الله عليه، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

وهكذا فإنك ترى كل الأبواب التي تقوم عليها قواعد استنباط الأحكام من النصوص في أصول الفقه، وثيقة الصلة بالعربية. فإذا أردت التعرف إلى مواقع اللفظ من حيث وضعه للمعنى، رأيت مرد ذلك أولاً وقبل كل شيء إلى تعريفات اللغة، حتى إذا انتقلت إلى دلالات الألفاظ، أبصرت الأمر مرتبطًا تمام الارتباط أيضًا بأرومة اللغة ودلالة الخطاب فيها.

وقل مثل ذلك في الحال التي وضع فيها اللفظ للمعنى، إذ قد يكون موضوعًا لغة ليشمل كل الأفراد التي تنطوي تحته، فيكون عاماً، وقد يكون موضوعًا ليشمل أكثر من معنى بآن واحد، وذلك هو المشترك، وقد يكون موضوعاً ليدل على محدود كما في العدد مثلاً، فذلك هو الخاص. وقد تكون اللغة قد وضعته فرداً منتشراً بين أفراده، وذلك هو المطلق. وقد يقيَّد، وذلك هو المقيَّد. والنسب متصل بين ذلك كله وبين اللغة على أتم ما يكون الاتصال والارتباط. حتى صيغ التكليف والخطاب من الأمر والنهي اللذين يحصل بهما الإلزام في الشريعة، استعان العلماء على إداركهما وتقرير معانيهما بمفهومات اللغة ومدلولات الطلب عند العرب.

ومن المسلَّمات أن الشريعة الجديدة التي جاءت بها دعوة الإسلام: كان لها مقاصد واضحة ومفهومات معينة واصطلاحات وأعراف تنسجم مع مبادئها

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٤.

ومقاصدها والأهداف التي ترمي إليها، والأغراض التي تريد تحقيقها في حياة الفرد والجماعة والأمة. هذه المفهومات الجديدة في شؤون الحلال والحرام والواجب والمحظور، المطلوب وغير المطلوب.. إلى غير ذلك مما نظم شؤون العبادات والمعاملات وما وراءهما، كل أولئك مع مدلولات اللغة موضوعاً في إطار منطقي سليم: كان القاعدة التي قام عليها علم أصول الفقه، حيث قدم لنا مصادر الشريعة، وقدم لنا معها مقاصدها وأغراضها. ثم المناهج التي بها ترتبط الجزئيات بالكليات، والضوابط التي تعصم ذهن المجتهد عن الانحراف في الفهم، والزلل عند استنباط الحكم من النص، أو إعطاء واقعة جديدة غير منصوص على حكمها حكمًا جديداً، حتى عني العلماء بمعرفة العلل التي بنيت عليها الأحكام حين أخذها من النصوص، والضوابط التي وضعت لتأمين سلامة الاتجاه في تحديد العلة وتعميمها وقواعد التعرف عليها من حيث التأثير والانضباط وما إليهما، كما عنوا بمباحث الحكم الذي هو خطاب الشارع، والذي هو ثمرة المعرفة بالمصادر ومناهج الاستنباط، هذا إلى التنهيج السليم فيما يجب أن يكون عليه الموقف عند التعارض بين الأدلة ذلك التعارض الظاهري، كيما يتسنَّى التوفيق بينها أو الترجيح عندما لا يثبت النسخ.

ويفترض أن تكون مقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت عليها ـ دائمًا ـ من الأصوليِّ بحسبان؛ ولذلك ما له من أثر فعلي في الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي في الوقائع المتجددة؛ لأن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى.

وضمان السلامة في هذا الاجتهاد ـ بجانب المعرفة ـ أن تكون المصلحة التي يرى أنها مبنية على مقاصد الشارع مصلحة شرعية حقاً، لا مصلحة ابتدعها الهوى والتعجُّل المذموم.

وهكذا يلاحظ أن الفقيه في إدراكه لأصول الفقه، فيما يرسم من مناهج ويضع من قواعد، يكون على الجادة فيما سلك من سبيل في معرفة مصادر الشريعة، ومقاصدها والأحكام التي يمكن أن تعطيها المصادر، سواء كان ذلك لوقائع مضت وعرفت، أو لوقائع تجدُّ ويمليها تطور الحياة في ظل نظام الشريعة حسب الزمان والمكان والظروف، دون أن تزل قدمه في مسارب الانحراف، أو يزيغ فكره في متاهات الشهوة والهوى، كالذي يرى في أولئك الذين يهون عليهم أن يتحللوا من ربقة الشرع، ويروق لهم أن يجعلوه محكومًا لشؤون الحياة، لا حاكمًا لشؤون الحياة، فبدلاً من أن يجدوا فيه مصدر الحكم على ما يجدُّ من وقائع، يعطون الوقائع نفسها قوة التجافي عن سبيله والتحكم في أصوله وفروعه.

ولقد يكون حسنًا أن نرى الذي قاله أحد كبار علماء الإسلام وهو ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ في هذا الموضوع، قال ـ رحمه الله ـ:

« اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرًا وأكثرها فائدة؛ وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام، والتكليف.

وأصول الأدلة الشرعية هي: الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له؛ فعلى عهد النبي ﷺ، كانت الأحكام تتلقى بما يوحى إليه من القرآن، ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل، ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ تعذر الخطاب الشفاهي، وحفظ القرآن بالتواتر.

وأما السنة: فأجمع الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً أو تقريرًا بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن

صدقه، وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار. ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند؛ لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتًا من الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه فيهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه: بشروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبهين، أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، فصار ذلك دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه، وهو القياس؛ وهو رابع الأدلة.

واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس إلا أنه شذوذ»[1].

(١) انظر مقدمة ابن خلدون: (ص٤٥٢-٤٥٣).

ثانياً- أهمية علم أصول الفقه

ولعل من الخير أن نذكر أن علم «أصول الفقه» علم فريد من نوعه في شرائع الأمم قاطبة، ولو أنا أعدنا إلى الذاكرة ما نعرفه مما عند غيرنا في هذا المضمار لبان لنا هذا الأمر بكل وضوح.

فمن المعلوم أن مدارس التفسير التي وجدت في أوروبا هي:

١- (مدرسة الشرح على المتون) أو (مدرسة التزام النص).

٢- (المدرسة التاريخية).

٣- (المدرسة العلمية).

١- أما مدرسة الشرح على المتون التي نشأت في أوائل القرن الماضي على أثر الثورة الفرنسية وما كان من تقنيات، والتي تقوم على تقديس النصوص، والاعتداد بإرادة المشرع عند التفسير وتقديسها، وحصر القانون بإرادة هذا المشرع: فإن علماء القانون قد حكموا عليها ـ بأنها إلى جانب بعض المميزات ـ سارت في طريق يؤدي إلى عرقلة سير القانون وجموده، والوصول في بعض الأحيان إلى نتائج قد تكون غير مقبولة عقلاً، وذلك نتيجة لبحثها حتى عن إرادة الشارع المفترضة.

لذا لم تصمد مدرسة الشرح على المتون أمام النقد الذي وجهه إليها العلماء، فاضمحلت واختفت منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[1].

---

(١) انظر: «الموجز في المدخل للقانون» للدكتور حسن كيره: (ص٢١٢). «أصول القانون» للدكتور مختار القاضي: (ص٨٤).

٢- وجاءت المدرسة التاريخية التي نشأت في ألمانيا، وكأنها على النقيض من سابقتها في فرنسا، فقد كانت ـ كما هو معروف عند الدارسين ـ صدى لتعاليم المذهب التاريخي في تصور القانون، ذلك المذهب الذي يرى أن القانون ليس وليد إرادة واعية تتدبر في صنعه، فهو ليس من صنع الشارع له، كما أنه ليس ثمرة التفكير والاستنباط، ولكنه نتاج الأمة ومنبعث منها، ووليد البيئة الاجتماعية المتطورة، فهو ينشأ في ضمير الجماعة، ويتطور تطوراً ذاتياً دون أن يقيده شيء.

ونتيجة لتصور القانون على هذا الشكل، لم يكن للشارع أي دور فعال في وضع القانون، وإرادته ليست لها أية قيمة، ووظيفته لا تعدو أن تكون تسجيلاً للقانون الذي تولد عن البيئة في نظر هذه المدرسة.

لذا حكم العلماء بأن هذا الاتجاه ـ على إطلاقه ـ يقضي على ما ينبغي للقانون من ثبات وتحديد واستقرار، إذ إنَّ بابًا من التحكم في تفسير القانون يفتح على مصراعيه مع فرض الآراء الشخصية تحت ستار المرونة، ولأجل البيئة والمجتمع، وكثيرًا ما يجعل من التفسير أداة لتعديل القانون أو إلغائه، أو خلق قواعد قانونية جديدة[٢].

٣- حتى إذا وصلنا إلى المدرسة العلمية، رأيناها تقوم على اتجاه وسط بين الاتجاهين المتطرفين لمدرسة الشرح على المتون والمدرسة التاريخية؛ فهي لم تهمل إرادة الشارع، ولكن الذي تعنيه هو إرادته الحقيقية لا المفترضة، كما أنها أقامت وزنًا للعوامل التي تتكون منها القاعدة القانونية؛ ففي نظر هذه المدرسة: إذا لم

(١) انظر: «المدخل» للدكتور حسن كيره: (ص٥٢٤-٥٢٦).

يوجد نص شرعي يواجه الواقعة المعروضة، لابد من اللجوء إلى المصادر الرسمية الأخرى، وهي التي يستقي القاضي منها القاعدة القانونية، ومن أهمها: العرف.

وعلى تقديرنا لاتجاه هذه المدرسة التي جانبت التطرف الذي يلمسه الباحث في اتجاه كل من المدرستين السابقتين: يبدو بكل وضوح لمن يعاني هذا الموضوع على أساس من المعرفة والتجرد، أن الأمر في أصول الفقه، يختلف اختلافًا بعيدًا عنه فيما رأينا عن مدارس التفسير الثلاث في أوروبا.

ولنترك الآن هذه المدارس التي كان من أقومها المدرسة العلمية، لنرى فيما سنعرض له من مباحث أصول الفقه، أيَّ خصائص تميز بها هذا العلم العظيم الذي وضعه علماؤنا قبل ثلاثة عشر قرنًا أو تزيد، فالقواعد وتطبيقاتها على النصوص هي الأدلة العملية لما نقول.

وبين يدي ذلك، لابد من إشارة عابرة إلى أن بين مناهج الاستنباط في الشريعة الذي هو شطر هام من أصول الفقه، وبين قواعد التفسير في القانون أشواطًا بعيدة من التفاوت كما أسلفنا في صدر هذا البحث، حتى ليكاد سبيل المقارنة يكون مسدودًا.

أ ـ فمن الناحية الزمنية، كان لأصول الفقه في الشريعة: السبقُ بما لا يقل عن ثلاثة عشر قرنًا حيث تأصلت قواعد هذا العلم ومناهجه، وكان أساسًا لبناء شامخ من الفروع والأحكام.

ب ـ ومن الناحية الموضوعية نرى أن مدارس التفسير التي وُجدت في أوروبا ـ على اختلاف اتجاهاتها، وأفضلية المدرسة العلمية التي توسطت بين المدرستين

التقليدية والتاريخية ـ : ليس فيها ضوابط تحدد ما يريده الباحث القانوني أو القاضي عند التفسير، وتكاد تخلو من أي معيار من المعايير التي تضبط خطوات من يريد تفسير النص القانوني عند إرادة تطبيقه.

حتى رأينا الموسوعة الفرنسية، عند حديثها عن الحاجة إلى البيان والتفسير عند حالات الإبهام في النصوص، تكشف النقاب عن خلو القانون المدني من أية ضوابط أو قواعد في هذا المضمار، الأمر الذي جعل القاضي يفسر القانون عند الاقتضاء تبعًا لمواهبه المسلكية وحسب ذمته، وإن كان ذلك تحت مراقبة محكمة التمييز.

ولم تطمئن الموسوعة الفرنسية إلى هذا الأمر، بل أعلنت مخاوفها من التفسير الذي يقوم به القضاة دون الاستناد إلى قواعد في التفسير وضوابط يعتمد عليها في البيان، وذلك قولها: «ومن هنا يفهم كم هي خطرة هذه السلطة من التفسير؛ ولذلك فإن الفقهاء الرومان كانوا يقولون بأن أحسن القوانين هو القانون الذي يترك أقل ما يمكن من الحرية لهؤلاء القضاة»[1].

أما في الشريعة الإسلامية: فقد ألمحنا إلى خطوط عامة في قواعد أصول الفقه يأتي تفصيل ما بني عليها فيما يأتي من المباحث من نماذج. ولسوف نرى أنهم في دائرة من الضبط العلمي الدقيق تتبعوا اللفظ ـ كما أشرنا من قبل ـ في حالات وضوحه وإبهامه، ووضعوا له الضوابط التي تتلاءم مع تدرجه في مراحل الوضوح ومراحل الإبهام، حيث يستضيء المفسر بها ليكون على بينة من أمره عند استنباط الحكم، فلا يحيد عن الجادة ولا يخطئ الهدف.

---

(١) La grande Encyclopedie des sciences, des. lettres et des Arts- -aut interpretotion T.XX, P 903 - 904.

وراجع: «المدخل إلى علم أصول الفقه»: (ص٤-٦-٣٧٧-٣٧٩) للدكتور معروف الدواليبي.

كما تتبعوا حالات دلالة اللفظ على الحكم بشتى صورها وألوانها، مبينين بجلاء ووضوح ما تعنيه كل حالة من الحالات، وأي دلالة تكون هي الراجحة إذا كان هنالك تنوع وتعدد.

وليس ذلك فحسب، بل وضعوا للفظ عند نسبته إلى معناه موازين ومعايير اتسعت لحالات شموله وعدم شموله، واشتراكه، وحقيقته ومجازه.. وما يتفرع عن ذلك من قضايا ومسائل، كل ذلك في إطار من التأويل السليم.

وقد صحب هذا النهج: إعطاء الاجتهاد مكانه اللائق فيما لا نص فيه مراعىً في ذلك مقاصدُ الشريعة والالتزام بضوابط من هو المجتهد، وما الذي يجتهد فيه.. كما سنرى فيما بعد.

وهكذا تبدو تلك المناهج متكاملة يجد الباحث في ظلها أنس الطمأنينة وروعة الدقة والضبط، وإمكان استخدامها والإفادة منها على مر الأزمنة والعصور ما دامت العربية دمها الدافق وروحها الأصيل، ومقاصد الشريعة منها بحسبان.

وأنت واجد أن بحث تلك المناهج في «أصول الفقه» يقوم إلى جانب البحث الأصيل في المصادر الأصيلة للشريعة التي هي الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس؛ ذلك المصدر الذي ثبت من طريق الكتاب والسنة والذي هو من أغزر المصادر التي تعطي الشريعة حيوية تضمن تقديم الحلول لما يجدّ من وقائع نتيجة تطور المجتمع المسلم وما يحدث له من حاجات، دون أن يتجاوز الفقيه مدلولات النصوص.

وإذا كان الكتاب والسنة والإجماع والقياس هي المصادر الأصلية، فهناك المصادر الفرعية؛ كالاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المرسلة، والعرف

وغيرها مما عرض له علماؤنا بحثًا وتدقيقًا، كما بحثوا في الحكم وكل ما يتعلق به ويدور حوله من موضوعات، إلى جانب موضوعات أخرى لا نرى ضرورة لسردها جميعًا الآن.

وإذا كنا نكتفي الآن بالإشارة العابرة واللمحة الموجزة: فلأن موضوع البحث في القواعد وتحريرها في مختلف الاتجاهات، وضبط العلاقة بينها وبين ما نشأ عنها من فروع وأحكام، إلى جانب دراسة المصادر الأصلية والفرعية: كله أمثلة وشواهد لهذه الحقيقة.

وإن تعجب: فعجب أن يضع بعض الناس أنفسهم في موطن الحكم على قواعد الأصول في الفقه الإسلامي، وهم على حال لا يستطيعون معها إدراك أسرار العربية والنسب الصحيح بينها وبين شريعة الإسلام.

ولنتوجه شطر نفر من المستشرقين الذين يديرون الكلام حول الكتاب والسنة وعقيدة الإسلام وشريعته، ولنأخذ منهم المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مسألة واحدة لنراه يقول قالة الأعجمي في لسانه وفؤاده.

ففي معرض الحديث عن المبدأ الإسلامي في السهولة ودفع الحرج، يعطي رأيه في الأمر والنهي اللذين عليهما مدار أكثر الأحكام التكليفية في الشريعة.

ولقد ترك ساحة المعرفة والأصول التي يقوم عليها استنباط الأحكام في الفقه الإسلامي، ليخرج علينا بحكم مفاده أن تنوع مدلولات الأمر والنهي في الأحكام إنما كان أثرًا لمحاولات التحلل من القسوة التي تبدو في بعض النصوص.

وذلك حين يقرر أن العلماء حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجًا من المواضع الصعبة التي تمليها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية، فبعض الأمور

المتصلبة ـ على حد زعمه ـ كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع في شرح النصوص، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب، أو المنع في الفقه.

ويقرر أن عبارة الأمر أو المنع، تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب، أو الكراهة. وارتكاب ضدٍّ ما أمر به في النصوص أو جاء النهي عنه لا يعاقب عليه ولا يعد تخطيًا للقانون.

وقد مثَّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1]. جاعلاً اختلاف الفقهاء في بعض الأمور منوطاً بمقدار الحرص على التحلل من التزام النهي ـ كذا. . ـ وإيجاد المخرج منه[2].

وإذا عدنا إلى قواعد الأمر والنهي، كما سيأتي تفصيلها، نجد أثر اللغة والعرف الشرعي في مسالك الاستنباط واضحًا كل الوضوح.

فلقد قرر العلماء أن الأصل في الأمر الوجوب، وأن الأصل في النهي التحريم، والعدول عن ذلك لا يكون إلا بقرينة، وقد استندوا في ذلك إلى أصل المعنى اللغوي، وإلى استقراء ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه الذين شهدوا متنزل الوحي وهم أبناء اللسان الذي نزل به الوحي، ومن أخذ عنهم من التابعين لهم بإحسان.

ومن الواضح أن علماءنا خصوا هذه القواعد بمزيد من العناية؛ لأن أكثر الأحكام التكليفية ـ كما سبق ـ قائمة على (افعل، لا تفعل) فقد حددوا معنى الأمر والنهي، ومدى العلاقة بين المعنى اللغوي وبين المعنى الشرعي، وفصّلوا

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

(٢) «الإسلام عقيدة وشريعة»، الشيخ محمود شلتوت: (ص٦٦) فما بعدها، والنماذج كثيرة على ما نقول.

القول في مقتضى الأمر من حيث الوجوب أو غيره، ومقتضاه من ناحية الوحدة والتكرار، ومقتضاه من الناحية الزمنية من حيث الفور أو التراخي، إلى غير ذلك من المباحث العامرة بالمعرفة والخير. وقد فعلوا مثل ذلك في النهي. وإلى جانب هذا كشفوا عن أثر النهي في المنهي عنه، سواء كان ذلك في العبادات أو في العقود والمعاملات، لإعطاء الحكم فيما نهي عنه من حيث الصحة أو الفساد أو البطلان.

وما أحسب أن في دنيا التشريع ما يداني هذا الاستقصاء وهذه الدقة التي نرى آثارها في كتب الأصول والفروع على تشعب في المذاهب، وتنوع في الاجتهادات البعيدة عن الهوى والانحراف، المنبعثة من الحرص على الحقيقة كاملة غير منقوصة.

غير أن جولد تسيهر يحاول أن يحكم حتى في قضية لها أكبر المساس بلغة غير لغته، وبيان جاء بغير لسانه، فهو يريد أن ينقل القضية من ميدان الضوابط التي قامت على مفهومات اللغة وقواعد الشريعة ومقاصدها، إلى ميدان الأخلاق والسلوك ـ وفق ما يرى ـ، ليتهم العلماء بالانحراف، فهم يتحولون في الأمر عن الوجوب إلى غيره كما يزعم، ويتحولون في النهي عن التحريم إلى غيره وراء الهوى، شأن كثير من المستشرقين ـ وهو منهم ـ في هذا العصر ولأغراض هو يعلمها، مع أن الباحث المنصف يرى أن من أهم ما تميز به الاستنباط في شريعة الإسلام، هذه الضوابط التي ضمنت سلامة الاتجاه في التفسير، وأن الأئمة الذين يخشون الله في كل ما يأخذون وما يدعون، لا يحكم عليهم بمفهومات تقوم على الانحراف والتزوير.

ولكن الذين في قلوبهم مرض يأبون إلا أن يعلنوا عن أنفسهم، حتى بالانحراف عن الطريق التي تقوم على احترام قواعد المنطق والبحث العلمي المجرد الذي لا يتأثر بما في النفس من حاجات.

وعلى أية حال؛ فإن مناهج الاستنباط وقواعد التفسير التي جاء بها علم الأصول، والتي تحمل عناصر خلودها، قد أثبتت وستثبت وجودها كلما أضيئت أمام رجال الفقه والقانون سبل المعرفة للصلة بهذه القواعد وتبين خصائصها الأصيلة.

ولقد يرى الباحث كثيراً من النماذج التي تدل على إفادة كبريات مؤسساتنا القضائية من هذه القواعد، بردِّ كثير من الأحكام إلى مبادئها[(١)].

كما أن كبار رجال القانون في العالم العربي خطوا أشواطًا واسعة في إبراز مجموعة من قواعد الأصول عندنا، وإعطائها ما تستحق من العناية، مما يسهل إمكان استخدامها في تفسير النصوص القانونية في دنيا هذه الأمة التي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس[(٢)].

---

(١) انظر مثلاً في فتاوى مجلس الدولة بسورية، الرأي (٣٥٠ف ٤/ ٢٠)، والرأي (٥٨ رقم خاص ١٩٦٠)، والرأي (١٥٤ ذ ف٣ تاريخ ٢٤/ ٦/ ١٩٦١)، والرأي (١٧٢ تاريخ ٢٦/ ٤/ ١٩٦١) والرأي (١٦٥ تاريخ ٢٨/ ٢/ ١٩٦٢) وغير ذلك كثير لمن أراد المزيد والاستقصاء. وانظر في أحكام محكمة النقض المصرية الطعن ١٩٥٤ (الدائرة الجنائية ١/ ١٤) الطعن (٤٤) (الدائرة المدنية ٢/ ٨٧٩) الطعن (٥).

(٢) انظر على سبيل المثال (التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي) لعبدالقادر عودة -رحمه الله- حيث نرى المؤلف عند الحديث عن مصادر التشريع الجنائي في الشريعة يثبت القواعد الأصولية في التفسير، الأمر الذي يشعر بالمنهجية في أخذ الأحكام من النصوص والضبط في رد الفروع إلى الأصول (١/ ١٦٤) فما بعدها. وانظر مباحث التفسير في: المدخل للعلوم القانونية عند الأستاذ الدكتور سليمان مرقص، وعند الأستاذ الدكتور عبدالمنعم البدراوي، وغيرهما كثير.

ثالثاً- أغراض أصول الفقه

يلاحظ الباحث أن علم الأصول يحقق أغراضًا كثيرة من أهمها :

١ ــ معرفة منابع الشريعة والأصول التي استندت إليها الأحكام وذلك عن طريق المصادر الأصلية من كتاب وسنة وإجماع وقياس ، ثم إدراك أسرار الشريعة وقدرتها على تلبية الحاجات الزمنية الطارئة من طريق الأدلة والمصادر الفرعية -أو التبعية- من استحسان ومصلحة مرسلة وغيرهما . من هنا كان من الضرورة بمكان لمن يتطلع إلى الاجتهاد : أن يكون ملماً بأصول الفقه ـ على وجه العموم ـ مصادره الأصلية والتبعية ، ومناهج الاستنباط عند العلماء على تنوُّع تلك المناهج والمراعاة لمقاصد الشريعة ، وغير ذلك من المباحث التي تسعف في النظرة الشمولية لهذا العلم بشموله وتكامله .

٢ ــ الخروج من عهدة الامتثال للأمر بتدبر القرآن وتعقله، ووعي السنة والعمل بها، فلا يمكن أن يكون تدبر أو تعقل ، ولا وعي أو عمل بتلك النصوص ، إلا بفهمها والكشف عن معانيها ، وذلك عن طريق التفسير والبيان الذي عني هذا العلم بمناهجه وقواعده .

٣ ــ معرفة مسالك الأئمة في الاستنباط والاجتهاد، والإحاطة بطرائق استخراجهم للأحكام من منابعها الأولى في عصور ما قبل التقليد ، وهذا أمر ينير السبيل أمام الباحث ليدرك كيف أن هذه الشريعة الغنية بأصولها وفروعها كانت ـ وما تزال ـ

قادرة على أن تمد الإنسانية في ميدان الأنظمة والتشريع بما يضمن لها القدرة على الحركة والاستمرار في ظل الاستقلال التشريعي الأصيل، والعدالة المطلقة.

٤ ــ وقد يكون من بدهيات القول أن من الأغراض التي يؤديها الموضوع: **إدراك جانب كبير من الاختلاف بين الأئمة ــ فيما اختلفوا فيه ــ كيف نشأ وإلى أي الموارد ينتمي.**

وبمعرفة الاختلاف وما يتصل به من التوفيق بين النصوص أو الترجيح عند التعارض الظاهري، يسهل على الباحث الناطق بالضاد على الأقل قبل غيره أن يقدر الثروة الفقهية على اختلاف المذاهب فيها حق قدرها، ويؤمن أن تشعب المذاهب في العصور الأولى من حضارتنا الفقهية لم يكن عبثًا، ولكن كان صورة لهذا البحر الزاخر من التشريع الذي ولد حيّاً ونما وترعرع بحثًا وفهمًا وتفريعًا، فكان شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

هذا بجانب ما تعطيه تلك المعرفة من فهم صائب، ودقة في ضبط النفس والتثبت العلمي عند إعطاء حكم أو فتوى أو قضاء.

٥ ــ ولابد من بيان أن مناهج أصول الفقه فيما وراء النصوص وبيان الرسول ﷺ **لا تحمل طابعًا دينيّاً معينًا**؛ لأنها ـ كما أسلفنا ـ قامت على استقراء أساليب العربية وإدراك المدلول الصحيح للخطاب على لسان العرب، وكذلك إدراك مقاصد الشريعة والقواعد العامة للتشريع؛ فمن الممكن أن تكون طريقنا لفهم الأنظمة وتفسيرها، على الأخص في بلادنا العربية التي أصبحت العربية فيها لغة القانون.

ولئن كان لدينا ـ في البلاد العربية ـ بعض الدول التي تستمد قانون الأحوال الشخصية من فقه الحنفية أو تستمد أحكام الأسرة ـ وهو التعبير الأسلم كما هو

في السعودية - من الفقه الحنبلي: إن البلاد العربية الأخرى - كما هو عندنا - تعتبر الشريعة الإسلامية بمذاهبها المتعددة الغامرة بالخير مصدراً لقانون الأحوال الشخصية، والقانون المدني ينتسب في كثير من أبوابه إلى أصولها.

ويمكن القول بلا تحفظ: إنه حتى القوانين التي كانت تنتمي إلى أصل أجنبي أصبحت الآن عربية، ويجب أن تفسر بناء على مناهج الاستنباط وقواعد التفسير التي نمت وترعرعت في ظل بيان اللغة العربية، ولغة الخطاب عند المواطنين الذين يجب أن يفهموا القانون الذي يحكم تصرفاتهم هي العربية، كل ذلك ريثما يعود الجميع - إن شاء الله - إلى شريعة الله في كل شأن، وهذا ما يجب أن يكون.

ويقرر علماء القانون - أو أكثرهم اليوم - أنه حتى عند إبهام النص لا داعي للعودة إلى النص الأجنبي، وأجاز بعضهم العودة في حالات نادرة من التعارض ليكون ذلك طريقًا إلى ترجيح حكم على حكم.

ففي معرض الحديث عن المادة ٢٩٣ عقوبات قديم في مصر، والتي أصبحت ٢٣٦ من قانون العقوبات الجديد: نرى الدكتور عبدالرزاق السنهوري - رحمه الله - بعد أن يبينَ الرأيين في الموضوع، ويوجهَ الرأي القائل بعدم العودة إلى النص الأجنبي - يقول: «على أنه يلاحظ أن مثل هذا الجدل إذا كان مما يسوغ التعرض له في ظل التقنينات القديمة التي وضعت أولاً باللغة الفرنسية، واعتبرت الترجمة العربية صيغة رسمية، فإنه لا يمكن أن تثور بالنسبة للتقنينات الجديدة، إذ لا شبهة في أن اللغة العربية هي الأصل وعليها وحدها يكون المدار».

ولقد يبدو الأمر أكثر وضوحًا يوم نستأنف السير وفق المنهج الرباني فتغدو الشريعة مصدرنا في التقنين كما أسلفت من قريب.

ولا شك أن الاستقلال التشريعي لأمة نهضت من عثار، وتحررت من سلطان الغاصبين، يجب أن يساوق الاستقلال السياسي، وإن أمتنا الغنية الثرية في هذا الميدان تفتقر إلى أمرين:

الأول: الإيمان بذاتها وطاقاتها وأرضها الغنية القادرة على العطاء في شريعتها ولغتها.

الثاني: أن تتولى هذه الثروة بعناية وتعرضها العرض الصحيح، وهذا لا يتنافى أبدًا مع الإفادة من تنظيم الآخرين، وما عندهم من نظريات كانت ثمرة الواقع الحضاري عندهم اليوم.

وتبقى ثروتنا الفقهية، ومناهجها في أصول الفقه وقواعد التفسير والاجتهاد المصحوب بالاستنارة بمقاصد الشريعة، محط أنظار العالم، ونحن أجدر أن نستمسك بثروة نبتت في أرضنا وجاءت بلغتنا خصوصًا والعربية عندنا -كما أسلفت- أصبحت لغة القانون.

وعلى هذا: فلقد يكون من الخير أن يدرك رجال الفقه والقانون والمشتغلون بالشؤون الحقوقية، أيَّ دور يمكن أن يؤديه هذا العلم العظيم فيما إذا أقبلوا عليه وأفادوا منه، وهذا يقتضي صدق المحاولة في عرض هذا العلم بأسلوب مقبول يضمن ـ مع المحافظة على أسسه ومعالمه ـ سهولة فهمه وإدراكه؛ بغية الوصول إلى استخدام القواعد النظرية في الواقع المتجدد العملي.

رابعاً- تدوين أصول الفقه

انتقل رسول الله ﷺ إلى الدار الآخرة بعد أن أدى أمانة التبليغ والبيان؛ فالذي أوحي إليه بلَّغه للناس، وكان بجانب التبليغ يبين لأصحابه بقوله وفعله وسلوكه وأقضيته وفتاواه ما يلزم بيانه لفهم الكتاب، وما يلزم المكلف معرفته ليكون مسلمًا في عقيدته وعبادته ومعاملاته، بحيث يسير الفرد والجماعة في الطريق التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة.

وهكذا لم تكن حاجة إلى فقه مدون، أو مناهج لاستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ما دام الرسول الموحى إليه موجوداً يؤدي أمانة ربه في البيان تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

وجاء عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، ولديهم سنة رسول الله ﷺ المبينة عن الله ما أراد، فكان لهم من سليقتهم العربية، وإدراكهم لأسرار التشريع بما عرفوا من حال رسول الله ﷺ وقاله ما أغناهم عن البحث في مصادر الشريعة، ووضع مناهج لاستنباط الأحكام من النصوص.

وإذا كانت الضوابط توضع لتكون موازين للفهم والاستنباط، لئلا ينحرف المستنبط أو يزلَّ، فإن ما توافر للصحابة من ملكة اللسان والوقوف على أسرار

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٤.

التشريع بمعاصرة الوحي، ومعرفة بأسباب نزوله، وبيان المبلغ عن ربه، مع الأمانة في الأخذ والعطاء كاف كل الكفاية لأداء الغرض الذي من أجله توضع الضوابط، وتحدد الموازين[1].

ولذلك يحمل إلينا تاريخهم نماذج من الفهم في كتاب الله وسنة رسوله كانت مفردات لضوابط التفسير التي وضعت فيما بعد، وإنما كان ذلك منهم سليقة وملكة.

ومن أمثلة ذلك ما فهمه أبو بكر من قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾[2] أن الكلالة ما عدا الوالد والولد من الورثة، أو الذي لا يرثه والد ولا ولد وإنما يرثه الأقرباء الآخرون.

ورأي أبي بكر هذا وافقه عليه عمر بن الخطاب، بل نقل بعضهم الإجماع عليه فيما بعد، ولا شك أن هذا القول موافق للغة العرب التي نطق بها القرآن الكريم قال الشاعر:

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة ... عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

يعني أن المخاطبين ورثوا قناة المجد وأصالته عن الآباء والأجداد، لا عن حواشي النسب: وعلى هذا وحسب تفسير أبي بكر أخذاً من المدلول العربي للألفاظ: لا يرث ولد الأب والأبوين، لا مع أب ولا مع جد، كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه؛ وإنما ورثوا مع البنات؛ لأنهم عصبة فلهم ما فضل عن الفروض.

ورأي أبي بكر هذا رواه الإمام الطبري بسنده إلى الشعبي قال: سئل أبوبكر عن الكلالة فقال: إني سأقول فيها برأي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن

---

(١) انظر «الأم» للشافعي: (٧/ ١٤٥). «جامع بيان العلم وفضله»: (٢/ ٨٦).

(٢) سورة النساء، الآية: ١٢.

خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، ورواه البيهقي في «السنن» وابن أبي حاتم في «التفسير» كما أورده الحافظ ابن كثير في تفسيره، وهو قول عدد من الصحابة والتابعين وقول الفقهاء السبعة وجمهور السلف والخلف[١].

وهذا بطبيعة الحال لا يتعارض مع قول أبي بكر في موضع آخر: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي». كما لا يتعارض مع قوله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[٢].

وذلك لأن الرأي في مثل هذه الموضوعات ـ كما دل الاستقراء ـ على نوعين:

الأول: رأي مجرد لا يستند إلى دليل، أو فهم صحيح، بل هو تخمين ووهم، أو سير مع الهوى. وهذا الذي أنكره رسول الله ﷺ وتخوف الصديق ـ رضي الله عنه ـ على نفسه منه.

الثاني: رأي يقوم على فهم النص من مدلولات اللغة وقواعد الشريعة، وقد يكون ذلك من نص آخر، يقوم إلى جانب النص المراد تفسيره والاستنباط منه.. وهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه ـ كما يقول ابن القيم[٣] ـ ومنه هذا المثال الذي قدمناه، عن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ.

---

(١) انظر «جامع البيان» للطبري: (٨/ ٥٤). «سنن البيهقي» (٦/ ٢٢٣-٢٢٤). «زاد المسير» لابن الجوزي مع الحاشية. «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٢/ ٢٠٠-٢٠١).

(٢) انظر «الآثار» لمحمد بن الحسن: (ص٤٣). «الأم» للشافعي (٧/ ١٤٥). صحيح الترمذي: (٢٩٥١) بشرح ابن العربي (١١/ ١٩٠)، وقال: هذا حديث حسن. «معالم السنن» للخطابي: (٣/ ١٥٧). «جامع بيان العلم وفضله»: (٢/ ١٠٣) فما بعدها.

(٣) انظر: «إعلام الموقعين»: (١/ ٢٨٠) فما بعدها.

وهذا الأمر من فهوم الصحابة واستنباطهم حسب سليقتهم العربية وحسب الإضاءة التي أشرقت في عقولهم ونفوسهم، بعيشهم حوالي رسول الله ﷺ في مدرسة الوحي وبيانه.. كان له أثر بالغ في وضوح طريق الأحكام، وتقويم ما يمكن أن يغفل عنه غافل، أو يسهو عنه ساه، ولو كان من كبار الصحابة ومن المتقدمين فيهم.

فهذا عمر ـ رضي الله عنه ـ يأمر ـ وهو على المنبر ـ بأن لا يزاد في مهور النساء على عدد أفصح عنه وذكره، فقامت إليه امرأة وذكَّرته بقول الله تعالى في سورة النساء: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[1] فقد فهمت هذه المرأة المسلمة الواعية من قوله جل وعلا: ﴿ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا ﴾ عدم جواز تحديد المهور.

ولم يكن من عمر ـ وهو الوقاف عند حدود الله ـ إلا أن ترك قوله ورجع إلى ما كان ساهيًا عنه وقال: «كل أحد أفقه منك يا عمر» وقال: «امرأة أصابت وأمير المؤمنين أخطأ». قال أبويعلى: وأظنه قال: فمن طابت نفسه فليفعل[2].

ويلاحظ أنه ـ رضي الله عنه ـ قال: أفقه منك ولم يقل: أحفظ منك؛ لأن الأمر يتعلق بفهم النص واستنباط الحكم منه.

ولقد همَّ ـ رحمه الله ـ أن يؤدب عيينة بن حصن إذ قال له مرة: يا عمر، ما تعطينا الجزل ولا تحكم فينا بالعدل، فذكَّره الحرُّ بن قيس بن حصن بقول الله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾[3] وقال له: يا أمير المؤمنين، هذا من

(١) سورة النساء، الآية: ٢٠.

(٢) انظر «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٢/ ٢١٣).

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.

الجاهلين، فأمسك عمر ورجع عن رأيه، قال ابن عباس راوي الحديث: والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقَّافًا عند كتاب الله عز وجل[1].

ومضى الصحابة على ما ذكرنا، وجاء من بعدهم تلامذتهم التابعون الذين أخذوا عنهم فقه الكتاب والسنة، وكل طبقة من هؤلاء التابعين تفقهوا على يد من كان عندهم من الصحابة في البلد الذي يقطنونه أو يرحلون إليه.

وتطور الزمن، واتسع الفتح الإسلامي، واختلط العرب بغيرهم بحكم انسياحهم في البلاد المفتوحة واتساع رقعة الدولة، فلم تعد العربية سليقة لكثير من الناس وخاصة سكان الحضر، وكثرت الحوادث التي لم يكن للمسلمين عهد بها قبل الفتح، وكان ذلك كله مدعاةً لنوع من الضبط لمآخذ الأحكام الفقهية، ليتسنى للمجتهد فهمٌ سليمٌ لنصوص الكتاب والسنة، وإعطاءُ أحكام لما يجدُّ من وقائع لم تكن من ذي قبل.

وقد تمخضت الحاجة إلى الضبط وقوانين الاستنباط بجانب النصوص، وتنوّعُ ظروف البلاد الإسلامية عن وجود نزعتين في معالجة النص وإعطاء الحكم لكل حادثة تجدُّ:

إحداهما: نزعة الرأي، وقد غلبت في ذلك العصر على أهل العراق.

والثانية: نزعة الحديث، وقد غلبت على أهل الحجاز.

---

(١) أخرجه البخاري في «التفسير» من «الجامع الصحيح»: (٦/ ٧٦). وروى ابن حزم أنه -رضي الله عنه- قال يوم مات رسول الله ﷺ: والله ما مات رسول الله ولا يموت حتى يكون آخرنا، أو كلامًا هذا معناه، حتى قرئ عليه قوله تعالى خطابًا للرسول ﷺ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾. فسقط السيف من يده وخرّ إلى الأرض. (الإحكام ٢/ ١٢٥).

مع أن كلا الفريقين عنده الحديث وعنده الرأي، فليس من خلاف بينهم أن السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الأصلية، وأهل الحديث لا ينكرون أبدًا أن القياس ـ وهو من الرأي ـ أصل من أصول التشريع؛ لأن الرأي وجد من عهد النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأقر أصحابه عليه، والأمثلة على ذلك كثيرة حيث كان يعمل به بعد كتاب الله وسنة رسوله كما في حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ الذي جاء من رواية ناس من أهل حمص من أصحابه ـ رضي الله عنه ـ عندما أرسله الرسول قاضيًا إلى اليمن: إذ قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟»، قال فبسنَّة رسول الله، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله بصدري ثمَّ قال: «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله»[1].

---

(١) رواه الإمام أحمد: (٥/ ٢٣٦، ٢٤٢). وأبو داود في الأقضية رقم: (٣٥٩٢-٣٥٩٣). والترمذي في الأحكام برقم: (١٣٢٧، ١٣٢٨). وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل، والدارمي في مقدمة السنن. وأخرجه أبوداود الطيالسي في مسنده: (١/ ٢٨٦). وابن عبدالبر في جامع بيان العلم: (٢/ ٥٥-٥٦). والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٧١) فما بعد. وقال الخطيب هناك: «فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسمَّوا فهم مجاهيل: فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: «عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ» يدلُّ على شهرة الحديث، وكثرة رواته وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عُبادة بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة؛ على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.. إلى آخر ما قال». «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٧٢). وممن جنح إلى تصحيح هذا الحديث من العلماء: الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه: «إعلام الموقعين» وأوسع القول في ذلك على النحو الذي استدل به الخطيب ثم قال: «كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال =

ومهما يكن من اختلاف الأقوال في هذا الحديث: فإن نصوصًا كثيرة ووقائع متعددة تشهد لمعناه بالصحة، من ذلك ما روى الخطيب بسنده عن عبدالرحمن بن يزيد قال: كثر الناس على عبدالله بن مسعود يسألونه، فقال:

«يا أيها الناس إنه قد أتى علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هناك، وإنه قد قُدِّر أن بلغنا من الأمر ما ترون، فمن ابتلي منكم بقضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى به النبي ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في قضاء رسول الله ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في قضاء رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به الصالحون فليجتهدْ رأيَه؛ ولا يقولنَّ أحدكم إني أخاف وإني أرى؛ فإن الحلال بيِّن والحرامَ بيِّن، وشبهات بين ذلك، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1].

وعن عبيد الله بن أبي يزيد قال: «كان ابن عباس إذا سئل عن الشيء؛ فإن كان في القرآن أخبر به؛ وإن لم يكن في القرآن، وكان عن رسول الله ﷺ أخبر به؛ وإن لم يكن عن رسول الله ﷺ وكان عن أبي بكر وعمر أخبر به، وإن لم يكن عن أبي بكر وعمر اجتهد فيه رأيه»[2].

= بعض أئمة الحديث: «إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به» ولم يدع بعد ذلك أن يستشهد بكلام الخطيب بنصِّه، وانظر «إعلام الموقعين»: (١/ ٢٠٢). «شرح الكوكب المنير» للعلامة ابن النجار الحنبلي: (٤/ ٦١٠) تحقيق الأخوين الأستاذين د/ محمد الزحيلي، ود/ نزيه حماد.

(١) إسناده صحيح رواه النسائي: (٨/ ٢٠٣). والدارمي: (١/ ٦٠). وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم»: (٢/ ٧٠) من طرق عن الأعمش بهذا الإسناد. وقال النسائي: هذا الحديث جيد جيد (٨/ ٢٠٣). وانظر: «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٩٣) إذ رواه الخطيب بسند قوي. «التلخيص الحبير» لابن حجر: (٤/ ١٨٢). «تخريج أحاديث البزدوي»: (ص١٥٥، ٢٥١).

(٢) رواه الدارمي في سننه (١/ ٥٩) وفي «نصب الراية» للزيلعي: (٤/ ٦٣): قال البيهقي: إسناده صحيح. وانظر: «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي: (١/ ٤٩٧).

غير أن ظروفًا موضوعية فرضت على كل فريق أن يكثر من الشيء المتوافر لديه، أو الذي تفرضه الوقائع؛ فأهل الحجاز ورثوا السنة المروية وهم في أرض البعثة والوحي على أوسع مدى، ولم تكن الوقائع قد تكاثرت وتعددت بعد لتتطلب كثيراً من إعمال الرأي، بينما كان أهل العراق بطبيعة الحال يواجهون تراثًا حضاريّاً معينًا، ووقائع تتناسب مع طبيعة الحياة ومخلفات الأنظمة هناك، وفي الوقت نفسه لم تتوافر لهم السنن كما توافرت للحجازيين، وكان إمامَ أهل الحديث غير منازع مالكُ بن أنس إمام دار الهجرة المتوفى سنة ١٧٩هـ وإمامَ أهل الرأي أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠هـ[١].

حتى إذا جاء الإمام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ ووضع أصول الاستنباط ـ كما سيأتي ـ أفاد من الاتجاهين وتوافر له الحديث والرأي.

وكانت نهضة عظيمة ترمي إلى الوفاء بالحاجات العملية للمجتمع، وقد اتسع ميدان الجدل والمناظرة ـ حرصًا على سلامة الوجه وتبيُّن الحق ـ بين فقهاء الاتجاهين، كما بدأت تكثر في نظر الباحثين الاحتمالات والاشتباهات في مدلولات النصوص ومعاني الألفاظ.

وكانت طبيعة هذه المرحلة تقضي بأن يعنى كل فريق بضبط مسائله؛ فظهرت ـ والعهد قريب بالصحابة وعصر النبوة ـ نثارات من الضوابط هنا وهناك، تعتمد على أذواق تربَّت في ظل الملكات الفكرية في الفقه، والحرص على الاستعانة على فهم النصوص بما جرى عليه الاستعمال عند الصحابة وتلامذتهم من التابعين، مع الإفادة من معهودات العرب في الخطاب ومن أسباب النزول في

(١) وانظر: «حجة الله البالغة» للعلامة شاه ابن ولي الله الدهلوي: (١/ ١٤٧) فما بعد.

القرآن، وأسباب ورود الحديث في السنة المطهَّرة، والاستنارة بما ترمي إليه مقاصد شريعتنا الغراء.

وتلك الضوابط وإن لم تتضح معالمها، إلا أن الباحث يجزم أن فهُوم أولئك الأئمة واجتهاداتهم لم تكن عن عبث أو هوى، وإنما كانت ثمرة لقربهم من عهد الصحابة، ولما استضاء به ذهن الفقيه وملكته الواعية المدركة، وإن كان ذلك لم يخرج إلى حيِّز الواقع على شكل قواعد مدونة.

حتى جاء الإمام الشافعي فوضع «الرسالة» في أصول الفقه. فكان عمله مرحلة طبيعية واستجابة لحاجة أعلن عنها الواقع بعد منتصف القرن الثاني الهجري[1].

---

(١) راجع: «مقدمة ابن خلدون»: (٣/ ١٠٣٠) بتحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي -رحمه الله-.

خامساً- الإمام الشافعي يدوِّن أصول الفقه

بدأ الشافعي طريقه فتفقه على أهل الحديث من علماء مكة، ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث مالك بن أنس في المدينة، فلزمه وأفاد من علمه وفضله الشيء الكثير.

ولقد تسنى للشافعي ـ فيما بعد ـ أن يتصل بمحمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ فيأخذ فقه أهل العراق، فانضم هذا إلى ذاك، ومعهما ما استوعبه من فقه مكة بنشأته وإقامته فيها.

كلُّ هذا إلى إمامة في اللغة، ومعرفة بأساليب العرب في شعرها ونثرها.

وإذ قد توافر ذلك كله لهذا الإمام الذكي الألمعي، بدأ بتوجيه الدراسات الفقهية وجهة علمية محددة هي وجهة العقل العلمي، ووضع «الرسالة»[1] التي تحدث فيها عن الكتاب والسنة ومراتب البيان، وعن الإجماع والقياس وفصّل القول في حجية خبر الآحاد، ورتب الأصول من كتاب وسنة وإجماع وقياس وأنزلها منازلها، كما تحدث عن الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والأمر والنهي، وعن المجمل وتفصيله، كما نقد الاستحسان وذكر الاختلاف الجائز منه

---

(١) والكلام هنا على «الرسالة» المتداولة بين أيدي العلماء وطلبة العلم بتحقيق العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر -رحمه الله- وهي المختصرة والمشهورة في المصادر الأولى بـ«الرسالة المصرية» إذ إن هناك «الرسالة البغدادية» وهي أوسع وأكثر تفصيلاً وأبوابًا، لكنها مفقودة.

والمحرم، وأوضح أهمية العلم بلسان العرب لمن يريد فهم الكتاب والسنة، كما مهَّد الطريق لعلم أصول الحديث وأهميته من حيث صلاحية النص لأن يكون في مرتبة تجعله صالحًا لأن يستنبط منه الحكم أو لا.

كل ذلك بأسلوب علمي منظم، وبحث منطقي دقيق، وقدر كبير من النصوص والأمثلة.

ويبدو أنه ليس هناك ما يدل ـ حقيقة ـ على أن أحدًا قبل الإمام الشافعي قد ألف في أصول الفقه، على أن ذلك علم قائم بذاته.

وما يروى من أن قواعد وضعت قبل الشافعي، فالمقصود بذلك ـ والله أعلم ـ تلك النثارات المضيئة التي ألمحنا إليها من قبل، بدليل أن الحنفية مثلاً يظهر في مصنفاتهم ما يدل بوضوح -كما سيأتي- على أن القواعد الأصولية عندهم تهدي إليها فروع الأصحاب السابقين. وأن قواعدهم ضوابط لتلك الفروع، فترى المؤلف منهم كالبزدوي مثلاً يذكر القاعدة ثم يقول: على هذا دلت فروع أصحابنا[1].

وهكذا كانت رسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي حدثًا جديدًا أنزل مصادر الشريعة منازلها، وأدخل فقه نصوص الأحكام من الكتاب والسنة في طور علمي محدد القواعد منضبط القوانين والموازين، وحسبُها أنها فتحت الآفاق، ومهدت السبيل حتى جاء الكاتبون بعد الشافعي، فتابعوا الطريق حيث أوسعوا القول بتلك القواعد والقوانين وعملوا على تنمية علم أصول الفقه وتنسيقه وتحرير مسائله.

---

(١) راجع: «أصول البزدوي»، مباحث دلالة العام، مفهوم المخالفة، دلالة الخاص. وانظر ما ينقل مصطفى عبدالرازق عن الجويني شارح الرسالة في «التمهيد»: (ص٢٣٤).

ويبدو أن الأمر لم يقتصر على «الرسالة» فقط، بل إن آثارًا متعددة لمحمد بن إدريس بحثت في أصول الفقه[1].

(١) انظر: «مناقب الإمام الشافعي» للرازي: (ص٩٨-١٠٢)، «التمهيد» لمصطفى عبدالرازق: (ص٢٣٤)، فما بعدها.

سادساً- طرائق التأليف بعد الشافعي

هذا: وإن المتتبع لآثار العلماء في هذا الباب يرى أنه كان لهم بعد الشافعي طرائق متعددة في التأليف من أهمها وأوضحها: طريقة المتكلمين، وطريقة الحنفية.

طريقة المتكلمين:

وهي طريقة نظرية تقوم على تحقيق القواعد تحقيقًا منطقياً، وإقرار ما يؤيده البرهان النقلي والعقلي منها دون تأثر بفروع مذهب من المذاهب، أو التقيد برأي إمام معين؛ فالمقصود في هذا الاتجاه: تحرير القاعدة وتنقيحها من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدًا أو نقضًا.

ومن هنا نرى الكاتبين من الشافعية مثلاً، كثيراً ما يختلفون في تحديد قاعدة من القواعد، بل كثيراً ما نرى الخلاف بين واحد منهم أو أكثر وبين الإمام الشافعي واضع «الرسالة» نفسه. فمثلاً: الإمام الشافعي يعتبر مفهوم الموافقة قياسا جلياً، بينما نرى أكثر العلماء من الشافعية يفرقون بين القياس من حيث هو، وبين مفهوم الموافقة، ولسوف نرى في المباحث القادمة العديد من هذه النماذج.

وواضح أن هذا التجرد عن الالتزام برأي الإمام نفسه إنما كان ثمرة من ثمرات اتجاه يقوم على تحديد قانون للاستنباط، مقوماتُه: الدليل القائم على صحته، لا رأي هذا الإمام أو ذاك؛ فالحق أحقُّ أن يُتَّبع.

وقد ظهر هذا الاتجاه عند الشافعية والمالكية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية. ولقد كان فريق كبير من هؤلاء من علماء الكلام الذين يبحثون في العقيدة ومتعلقاتها، فسميت الطريقة طريقة المتكلمين. والمقصود هنا: أسلوب العرض والمعالجة لكليات هذا العلم وجزئياته.

طريقة الحنفية:

وهي طريقة تقوم على محاولة ضبط فروع أئمة الحنفية بقواعد جديدة؛ فقد جعلت فروع الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وأصحابه؛ كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر وغيرهم هي الأساس في الخط الذي جرى فيه سير القواعد المراد وضعها.

فبدلاً من أن تكون هناك قواعد تخضع لها فروع تستخرج منها: نجد هنا فروعًا تخضع لها القواعد؛ ولذلك نرى مثلاً أبا بكر الجصاص في كتابه «الأصول» يأتي بالقاعدة ـ كما هي في موقف الحنفية من الأخذ بمفهوم المخالفة ـ وبعد أن يقررها يقول: على هذا دلت فروع أصحابنا، وهذا ما نراه عند الدبوسي والسرخسي والبزدوي وغيرهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قريب[1].

ففي كون العام قطعي الدلالة عند الحنفية: يقرر البزدوي القاعدة، ثم يقول: على هذا دلت فروع أصحابنا. . . والأمثلة على ذلك كثيرة وفيرة كما سيأتي[2].

---

(١) انظر: (ص٤٥) مما سبق.

(٢) ومن هنا كانوا إذا لم تنضبط القاعدة على بعض الفروع شكلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الذي خرج من القاعدة. وعلى هذا يمكن القول بأن القاعدة الأصولية في هذه الصورة هي استنباط يحتمل أن يكون في ذهن الإمام صاحب الفرع، ويحتمل أن لا يكون الأمر كذلك، بل هو مجرد استنباط وتخريج من المتأخرين. =

ويلاحظ أن طبيعة هذه الطريقة جعلتها غنية بالنصوص والتطبيقات، الأمر الذي يسهم في تكوين الملكة التي تساعد الباحث على معرفة ارتباط الفروع بالأصول، ومقدار التطابق بين القواعد والنصوص.

ولما كان الحنفية هم الذين ساروا على هذا الاتجاه، فقد نسبت الطريقة إليهم وسميت باسمهم.

هذا، وقد غنيت المكتبة الأصولية بالعديد من المصنفات على كل من الطريقتين، حيث جرى فيها أصحابها على إبراز القواعد والتدليل عليها وإيضاح معالم المذهب فيها.

ومن أقدم ما كتب على طريقة المتكلمين «العمد» للقاضي عبدالجبار الهمداني المتوفى ٤١٥هـ وشرحه «شرح العُمَد» و«المعتمد» وكلاهما لأبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ تلميذ القاضي، و«التقريب والإرشاد الكبير» و«الأوسط» و«الصغير» لأبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، و«البرهان» لإمام الحرمين و«التلخيص» له أيضًا، و«المستصفى» للإمام الغزالي، وقد اطلعت على «المعتمد» في (فلم) لنسخة مخطوطة بمعهد المخطوطات للجامعة العربية، وفيه نصوص من «العمد» التي تذكر للتعليق عليها، وأفدت منه كثيرًا -ولكن بصعوبة- لرسالتي

= فمثلاً: إنهم يقررون أن (المشترك) لا يطلق على معنييه جميعًا مرة واحدة؛ وحين يخرج عن ذلك واقعة من يوصي لمواليه -والمولى يشمل المعتق والمعتَق- خرجوا على القاعدة الأولى وقالوا: المشترك لا يعم: في حال النفي، لا في حال الإثبات؛ وبيان ذلك أنه على القاعدة الأولى: تبطل الوصية الأولى لجهالة الموصى له، وفي الحالة الثانية: يمكن اعتبار الوصية غير باطلة؛ لأن الكلام مثبت لا منفي. وانظر «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٣/ ٩٨) مقدمة «الإبهاج شرح المنهاج» لتقي الدين السبكي: (١/ ٤). علي حسب الله في «أصول التشريع الإسلامي»: (ص٧).

(الدكتوراه) تفسير النصوص. ثم طبع أخيراً في جزأين ومعه الزيادات ومباحث القياس الشرعي بتحقيق محمد حميد الله ومعاونة أحمد بكير وحسن حنفي.

ومن أقدم ما بين أيدينا على طريقة الحنفية «أصول الفقه» لأبي بكر الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠هـ و«تقويم الأدلة» لأبي زيد الدبوسي، المتوفى سنة ٤٣١هـ، وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية لكل منهما[1]: وكتاب «أصول البزدوي» لفخر الإسلام البزدوي، المتوفى سنة ٤٨٣هـ، و«أصول السرخسي» للإمام أبي بكر السرخسي، المتوفى سنة ٤٩٠هـ.

طرائق أخرى:

أ- على أن الأمر في الواقع لم يقتصر على ذلك؛ فقد وجد من العلماء من جمع في تصنيفه بين الطريقتين كلتيهما، ليمكن للباحث أن يفيد من مزايا وخصائص كل منهما، وليدرك كيف بنى العلماء مناهجهم ومهدوا الطريق العلمية لمن بعدهم.

ومن أمثلة المصنفات على هذه الطريقة، كتاب «بديع النظام» الجامع بين «أصول البزدوي» و«الإحكام» للمظفر الساعاتي من الحنفية المتوفى سنة ٦٩٤هـ؛ و«أصولُ البزدوي» من أوسع كتب أصول الحنفية وأدقها، و«الإحكامُ في أصول

---

(١) وقد طبع كتاب «أصول الفقه» لأبي بكر الجصاص بتحقيق الأستاذ الدكتور عجيل النشمي بأربعة مجلدات. كما طبع «شرح العمد» بتحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد، وهو يقوم بتحقيق «التقريب والإرشاد الصغير»، وقد طبع منه المجلد الأول. أما «التقريب والإرشاد الأوسط» فقد حقق قسماً من آخره، الدكتور محمد بن عبدالرزاق الدويش، كما طبع «التلخيص» لإمام الحرمين بتحقيق الدكتور عبدالله جولم النيبالي وشبيِّر أحمد العمري، أما «البرهان» لإمام الحرمين: فقد طبع في قطر بتحقيق الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب بمجلدين.

الأحكام» للآمدي المتوفى سنة ٦٣١: من أوسع كتب المتكلمين وأوفاها بالغرض، فكان أن جمع بينهما المظفر الساعاتي في كتابه المذكور.

ومن هذه المصنفات أيضًا: «جمع الجوامع» لابن السبكي، المتوفى سنة ٧٧١هـ، «التحرير» للكمال بن الهمام، المتوفى سنة ٨٦١هـ، «التنقيح» لصدر الشريعة، المتوفى سنة ٧٤٧هـ -واختصره من أصول البزدوي- والمحصولُ للرازي[١]، ومختصر ابن الحاجب.

ب- ومن الخير أن نقرر أن بعض المؤلفين خرج على الطريقتين ونهج نهجًا متميزًا، فلم يلتزم بهما التزامًا كاملاً وإنما سلك سبيلاً غير ذلك.

كما نرى في «الإحكام في أصول الأحكام» للإمام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ، وقد تميز هذا الكتاب بذكر المصطلحات الأصولية التي يراها ابن حزم في أوله، ثم العناية الواضحة بالسنة والآثار في أثناء عرض القواعد إلى جانب الطابع الظاهري في الكتاب والمناقشات الحادَّة الكثيرة للمخالفين.

وكما نرى في «تخريج الفروع على الأصول» لأبي المناقب الزنجاني المتوفى سنة ٦٥٦هـ، أحد أئمة الشافعية في العربية والفقه، وقد قام كتابه على تتبع المذهبين الشافعي والحنفي في أكثر أبواب الفقه، وضبط الفروع فيهما بضوابط من أصول الفقه والقواعد الفقهية، ورد الاختلاف في الفروع إلى الاختلاف في تلك الضوابط والأصول عدا مسألة واحدة في الفقه المالكي. وكان عمله محاولة منهجية رائعة في بيان كيفية تفرع الأحكام عن أصولها وضوابطها في كلا المذهبين على طريقة منطقية سليمة تتسم بالدقة والتجرد.

(١) وقد طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية محققاً بقلم الأستاذ الدكتور/ طه جابر العلواني ١٣٩٩هـ، بستة مجلدات.

وقد وقعت على نسختين مخطوطتين منه، إحداهما في دار الكتب المصرية، والثانية في الأزهر -وبها خروم- ثم تيسر لي تحقيقه والتعليق عليه ونشره لأول مرة مقارنًا على النسختين المذكورتين، وتولت جامعة دمشق -مشكورة- طبعه في مطبعتها[1].

هذا وقد كان عمل أبي المناقب الزنجاني ريادياً في موضوع «تخريج الفروع على الأصول» حتى جاء من العلماء من ألف في هذا الموضوع أو ما هو منه بسبب بعدما يزيد على قرن من الزمان، ومن الكتب المؤلفة المطبوعة في «التخريج» أو بناء الفروع على الأصول: «مفتاح الوصول» للشريف التلمساني (٧٧١هـ) بتحقيق الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، «التمهيد» للإسنوي (٧٧١هـ) بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (٨٠٣هـ) بتحقيق محمد حامد الفقي.

ولا ننسى كتاب «الموافقات» للإمام أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) الذي سلك طريقة مبتكرة، فسار في عرض القواعد في ظل العناية بمقاصد الشريعة والمصالح التي بنيت عليها وهي التي يقدرها الشارع ويرسم ضوابطها وما ينبغي من توظيف ذلك على ساحة الأحكام عند المجتهد، مع حرص على العناية باللغة والتوجيه إلى معرفة البيئة التي نزل فيها الوحي، والعناية الملحوظة بموضوعي الكتاب والسنة، والتقديم بين يدي الكتاب بثلاث عشرة مقدمة. وهكذا جاء الكتاب في خمسة أقسام هي: المقدمات العلمية، الأحكام، مقاصد الشرع، الأدلة الشرعية، أحكام الاجتهاد والتقليد[2].

---

(١) ثم صدرت منه طبعات عدة، كان آخرها الطبعة السابعة في مكتبة العبيكان بالرياض عام ١٤٢٠هـ وقد عنيت به كليات الشريعة على وجه العموم والدراسات العليا فيها على وجه الخصوص.

(٢) ظفر هذا الكتاب بألوان من العناية من اختصار وتعليقات وما إلى ذلك، ولعل من أهم =

هذا وفي مقدمات كتب الأصول ومراجع الثقافة الإسلامية غناء لمن أراد الاستقصاء في مصنفات هذا العلم العظيم.

وفي عود على بدء: تجدر الإشارة هنا إلى أن هنالك بعض الكتب التي صنفت بعد «المعتمد» وقبل كتب إمام الحرمين، منها: «شرح اللمع» للشيرازي بتحقيق عبدالمجيد تركي. «التبصرة» للشيرازي بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، «العُدَّة» لأبي يعلى الفراء الحنبلي بتحقيق الدكتور أحمد سير المباركي، «إحكام الفصول» لأبي الوليد الباجي: طبعة بتحقيق عبدالمجيد تركي، وطبعة بتحقيق الدكتور عبدالله الجبوري.

ولقد كان ذلك كله أثرًا من آثار استنارة الفكر الإسلامي والعمل على بيان معالم الطريق في تحديد مصادر الشريعة، ومعرفة مراتبها ومناهج استنباط الأحكام من الكتاب والسنة. فالاستنباط وتذليل سبله مرتبة فضل تقصد، ونافلة خير يبتغى بها رضوان الله.

جاء في معرض الحديث عن القرآن قول الإمام الشافعي في «الرسالة» (ص١٩): «والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به، فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه: نصاً واستنباطًا. فإن من أدرك علم أحكامه في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله

= التعليقات ما يرى من كلام الدكتور الشيخ عبدالله دراز، ثم الشيخ محمد الخضر حسين -رحمهما الله-. وقد طبع الكتاب خمس طبعات من قبل حتى خرجت الطبعة السادسة عن دار ابن عفان ١٤١٧هـ بعناية وتخريج ملحوظين من الشيخ أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان وتقديم الشيخ الدكتور بكر بن عبدالله أبو زيد، وفيها خير كثير وجاءت بستة مجلدات تتميّز بجودة الإخراج والأناقة.

للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونوَّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة». ولعل ذلك مأخوذ من قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ في شأن القرآن الكريم الذي هو المصدر الأول للشريعة «خيركم من تعلم القرآن وعلَّمه»[1] وقوله في شأن السنة التي هي المصدر الثاني: «نضَّر الله امرءاً سمع منا شيئًا فبلَّغه كما سمعه فرب مبلَّغ أوعى من سامع» وفي رواية: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاث لا يُغلُّ عليهن قلبُ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[2].

تنبيه:

والذي يراه المتتبع لما كان من إقبال على العلم والبحث، يدرك ولو جانبًا من أمر تلك الثروة العلمية التي شملت بالتأليف والتصنيف كل جوانب الحياة، خصوصًا ما كان منها في مجال التشريع وخدمة الكتاب والسنة، حتى أصبحت المكتبة الإسلامية تفيض بآلاف المصنفات بشتى العلوم والفنون، تلك المصنفات التي كتبت باللغة العربية لغة القرآن الكريم ،الأمر الذي أسهم في الحضارة الإنسانية بوجه عام ،خصوصًا في مجال الفقه والتشريع.

---

(١) البخاري في فضائل القرآن: (٥٠٢٧) من رواية عثمان -رضي الله عنه-.

(٢) رواه أبو داود رقم: (٣٦٦٠). والترمذي رقم: (٢٦٥١). وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح. وأحمد (٥/ ١٨٣). وابن ماجه رقم: (٣٠٥٦). والطبراني رقم: (٤٨٩٠). والحاكم: (١/ ٨٦-٨٨) على شيء من الاختلاف في الروايات طولاً وقصرًا. والحديث -كما في «نظم المتناثر»: (ص٢٤-٢٥) للكتاني- متواتر، إذ هو مروي عن بضعة وعشرين صحابيًا.

وما أشرنا إليه في السابق من تفرد أمتنا من بين أمم الأرض قاطبة بعلم (أصول الفقه) يبصره الباحث جلياً في ذلك الجانب المذهل من ثروتنا التأليفية المتميزة في هذا العلم العظيم.

وعلى أية حال: فقد كان ذلك الانطلاق العظيم في ميدان البحث والتأليف وما ترتب عليه من نتائج علمية وإسهام حضاري... أثرًا من آثار موقف الإسلام من العلم والدعوة إلى إعمال العقل والفكر، كما يرى ذلك واضحًا في الكثير الكثير من آيات الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

وعلى سبيل اللمحة العابرة يمكن أن نذكر قول الله تعالى في تعظيم شأن العلم واستخدام موارده ووسائله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]. ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[2]. ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[3]. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾[4].

أما عن الدعوة إلى إعمال العقل والفكر: فحسبك أن تعلم أنه جعل ذلك طريقًا للإيمان، وبين أن التقليد الأعمى لا يغني من الحقيقة شيئًا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾[5]. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي

(١) سورة الزمر، الآية: ٩.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.
(٣) سورة النجم، الآية: ٢٨.
(٤) سورة الجمعة، الآية: ٢.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

الألْبَابِ ﴾[١] . وفي آيات كثيرة: ﴿أفَلا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أفَلا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُوْلِي النُّهَىٰ﴾، ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُوا الألْبَابِ﴾.

ولقد نهج الرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ نهج القرآن في هذا المضمار؛ فمثلاً يقول في شأن العلم فيما يروي أبو الدرداء ـ رضي الله عنه ـ: «من سلك طريقًا يطلب به علمًا سلك الله به طريقًا من طرق الجنة. وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض والحيتان والكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهمًا ولكن ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر»[٢].

وقال رسول الله ﷺ: «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، والأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[٣]. وذلك قبس من القرآن الكريم الذي نجد فيه أن الله عندما أراد أن يذكر بعض نعمه على نبيه الكريم محمد ﷺ، يبرز ما أعطاه من فضيلة العلم بما لم يكن يعلم فيقول له سبحانه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾[٤]. ويأمره أن يطلب المزيد من العلم فيخاطبه قائلاً: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[٥].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.

(٢) رواه أبو داود في العلم رقم: (٣٦٤١). والترمذي في العلم رقم: (٢٦٨٣). وابن ماجه في المقدمة رقم: (٢٢٣). وابن حبان في صحيحه رقم: (٨٨). والبيهقي. وبنحوه رواه مسلم في الذكر والدعاء برقم: (٢٦٩٩) من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه البخاري في التفسير رقم: (٤٦٨٩)، ومسلم رقم: (٢٦٣٨)، وأحمد في المسند (٤/ ١٠١).

(٤) سورة النساء، الآية: ١١٣.

(٥) سورة طه، الآية: ١١٤.

وإنك لترى رسول الله ﷺ يرسم هذا الخط الواضح المستنير فيحمل العالم مسؤولية نشر العلم بجانب ما دعا إلى التعلم فيقول فيما روى عبدالله بن عمرو: «من كتم علمًا ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»[1] ويقول في حديث آخر يرويه ابن عباس: «من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجمًا بلجام من نار، ومن قال في القرآن بغير ما يعلم جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار»[2].

وفي الواقعة التالية مزيد بيان عما نقول.

روى علقمة بن سعد بن عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه عن جده قال: خطب رسول الله ﷺ ذات يوم فأثنى على طوائف من المسلمين خيراً، ثم قال: ما بال أقوام لا يفقِّهون جيرانهم، ولا يعلمونهم، ولا يعظونهم، ولا يأمرونهم، ولا يفهمونهم؟ وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون، ولا يتعظون؟ والله ليُعلِّمُنَّ قوم جيرانهم، ويفقهونهم، ويعظونهم، ويأمرونهم، وينهونهم، وليتعلَّمَنَّ قوم من جيرانهم، ويتفقهون ويتعظون، أو لأعاجلَنَّهم العقوبة، ثم نزل، فقال قوم: من ترونه عنى بهؤلاء؟ قال: الأشعريين، هم قوم فقهاء، ولهم جيران جفاة من أهل المياه والأعراب؛ فبلغ ذلك الأشعريين، فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، ذكرت قومًا بخير، وذكرتنا بشر، فما بالنا؟! فقال: ليُعلِّمنَّ قوم جيرانهم، وليفقِّهُنَّهم وليفطنُنَّهم، وليأمُرُنَّهم، ولَينهَوُنَّهم، وليَتعلَّمَنَّ قوم من جيرانهم، ويتفطنون، ويتفقهون، أو لأعاجلَنَّهم العقوبة في الدنيا، فقالوا: يا رسول الله، أنفطن غيرنا؟ فأعاد قوله عليهم، فأعادوا قولهم:

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، الإحسان برقم: (٩٦). والحاكم: (١/ ١٠٢). وصححه، ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه أبويعلى برقم: (٢٥٨٥). وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ١٦٣). والحافظ ابن حجر في المطالب العالية برقم: (٣٠٢٧) وعزاه إلى أبي يعلى وقال: صحيح.

أنفطن غيرنا؟ فقال ذلك أيضًا، فقالوا: أمهلنا سنة فأملهم سنة ليفقهوهم ويعلموهم ويفطنوهم، ثم قرأ رسول الله هذه الآية: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾[1][2].

وأدرك الأشعريون معنى الواجب في تعليم إخوانهم وتفقيههم في دينهم. فأكبُّوا على القيام بهذا الواجب حتى رضي عنهم رسول الله فيما صنعوا، وخرجوا من عهدة المسؤولية عن نشر العلم ومحاولة تبصير الآخرين بدينهم، لأن الإسلام دين معرفة وتعاون لخدمة هذه المعرفة. وكان ذلك كله وقوفًا عند قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[3].

وكان في الوقت نفسه امتداداً حضارياً مباركاً مما وُصف به النبي ﷺ من تلاوة آيات الكتاب، وتعليم الكتاب والحكمة، وتزكية النفوس وتعليم المسلمين ما لم يكونوا يعلمون.

وقد جاء ذلك في عدد من المواطن في القرآن الكريم؛ منها قول الله جل شأنه في سورة البقرة: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[4].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٧٨.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير عن بُكير بن معروف عن علقمة. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ١٦٤)، (باب في تعليم من لا يعلم) وأسنده إلى الطبراني في الكبير مبيّنًا أن فيه بُكير بن معروف، وثقه بعض العلماء، وكان لبعض آخرين فيه مقال. على أن نصوص العلم والتعليم كلها تصبُّ في معناه.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٥١.

وقوله ـ سبحانه ـ في سورة الجمعة : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾(١).

فالنبي –عليه الصلاة والسلام– يوجِّه هذا التوجيه الحازم الذي يعني ما للعلم والتعليم والتربية من أهمية بالغة في حياة الأمة، والقيام بتحقيق ذلك امتداد طبيعي لمهمته العظيمة جزاه الله عن هذه الأمة خير الجزاء.

(١) سورة الجمعة، الآية : ٢.

سابعاً- ماهية المصادر

تمهيد:

بين يدي حديثنا عن المصادر التي هي الأدلة (هنا) أود أن أوضح ما هو المراد بالدليل في علم الأصول، مبينًا أن الأدلة أصلية وفرعية.

الدليل في اللغة العربية: الهادي إلى شيء حسي أو معنوي من دل بمعنى هدى، ومنه ما جاء في الحديث الصحيح: «من دلَّ على خير فله مثل أجر فاعله»[1].

والدليل في اصطلاح علماء الأصول: «هو ما يُستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي»[2]، فالأدلة دالة على الأحكام الشرعية وكاشفة عنها ومعرفة لها، ومن هنا سميت الأدلة أصولاً أيضًا؛ لأن الأصل ما يبنى عليه غيره، والأحكام مبنية على هذه الأدلة، ومثل ذلك المصادر.

وهكذا، يمكن أن نقول: الأدلة، أو الأصول، أو المصادر الشرعية.

وعلى سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3] دليل على أن الوفاء بالعقود واجب، فالحكم هو وجوب الوفاء بالعقود؛ لأن

---

(١) رواه مسلم في الإمارة رقم: (١٨٩٣). والترمذي في العلم رقم: (٢٦٧١).

(٢) «علم أصول الفقه» لعبدالوهاب خلاف: (ص٢٠).

(٣) سورة المائدة، الآية: ١.

الأمر للوجوب في الأصل، والدليل عليه هو هذه الآية. كذلك وجوب الصوم تأخذه من قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾(١).

فالآية دليل على الحكم الذي هو وجوب الصوم. ومثله: ﴿لا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾(٢) فهذا دليل شرعي على حكمٍ هو حرمةُ الربا.

والأدلة أو المصادر الشرعية على نوعين: أصلية وفرعية.

المصادر الأصلية:

لقد اتفق جمهور العلماء بعد البحث والاستقراء، على أن الأدلة أو المصادر الأصلية للشريعة هي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

وأول من دوَّن ذلك على هذا الترتيب نتيجة البحث والاستقراء هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتابه (الرسالة) الذي أشرنا إليه عند الحديث عن تدوين أصول الفقه(٣). ومما قاله هناك: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ: الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»(٤).

وترتيب الأدلة على هذا الشكل مما اتفق عليه جمهور المسلمين أيضًا حيث يأتي الكتاب وهو القرآن أولاً، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.
(٣) انظر ص (٤٢-٤٦).
(٤) (ص٥٠٨).

المصادر الفرعية :

وهناك أدلة أخرى لم يتفق عليها جمهور المسلمين، بل اختلفوا في بعضها نذكر منها : الاستحسان، والمصلحة المرسلة، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والعرف، والاستصحاب . . إلخ كما سيأتي :

وإنما قال العلماء عن هذه الأدلة بأنها فرعية؛ لأنها في حقيقة الأمر تعود إلى تلك الأدلة الأصلية، بل إن الأدلة الأصلية نفسها تعود إلى الكتاب الكريم الذي هو أصل الأصول، وينبوع الشريعة، وهو المعجزة الكبرى التي دلت على صدق النبي ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ.

فالقرآن هو الذي أوجب العمل بالسنة، وذلك في قوله تعالى : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[1].

والإجماع ثبت اعتباره بالكتاب والسنة .

والقياس كذلك، كان الدليل على الأخذ به واعتباره مصدراً من مصادر الشريعة، مأخوذاً من الكتاب والسنة والإجماع، كما سيأتي تفصيل ذلك في موضعه عند كل واحد من هذه الأدلة .

وهكذا تكون المصادر الثلاثة التي هي : السنة والإجماع والقياس راجعة إلى المصدر أو الدليل الأول، وهو القرآن الكريم .

وذلك ما قرره جمهور المحققين من العلماء حيث ذكروا أن المصادر المعتبرة في الأصول مردُّها إلى الكتاب الكريم، وهو ما نجده مفصَّلاً عند العلامة أبي بكر

---

(١) سورة الحشر، الآية : ٧ .

الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة للهجرة في كتابه «أحكام القرآن» إذ قال -رحمه الله- عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[1]:

«يعني به ـ والله أعلم ـ تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة؛ فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا ولله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دليلاً؛ فما بيَّنه النبي ﷺ فإنما صدر عن الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3]. وقوله سبحانه: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[4].

فما بينه الرسول ﷺ: فهو عن الله عز وجل، وهو من تبيان الكتاب؛ لأمر الله إيانا بطاعته واتباع أمره.

وما حصل عليه الإجماع: فمصدره أيضًا عن الكتاب؛ لأن الكتاب دلَّ على صحة حجة الإجماع، وأنهم لا يجتمعون على ضلال.

وما أوجبه القياس واجتهاد الرأي، وسائر ضروب الرأي والاستحسان، وقبول خبر الواحد: جميع ذلك من تبيان الكتاب؛ لأنه قد دلَّ على ذلك أجمع؛ فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيان له من الوجوه التي ذكرنا.

وهذه الآية دالة على صحة القول بالقياس؛ وذلك لأنا إذا لم نجد للحادثة حكمًا منصوصًا لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع ـ وقد أخبر الله أن

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٠.

في الكتاب كل شيء من أمور الدين ـ ثبت أن طريقة النظر والاستدلال بالقياس على حكمه إذا لم يبقَ هناك وجه يوصل إلى حكمها من غير هذه الجهة .

ومن قال بنصٍّ خفيٍّ أو بالاستدلال، فإنما خالف في العبارة، وهو موافق في المعنى، ولا ينفك من استعمال اجتهاد الرأي والنظر والقياس من حيث لا يشعر» ا.هـ.[1] .

ما استدل به العلماء لحجية المصادر الأصلية وترتيبها :

جاء في سورة النساء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[2] .

أخذ العلماء من هذه الآية أن الأمر بطاعة الله، إنما هو أمر باتباع القرآن؛ لأن طاعة الله تكون باتباع ما أنزل، وأن الأمر بطاعة الرسول أمرٌ بالأخذ بالسنة، واعتبر كثير من هؤلاء العلماء أن أولي الأمر التشريعي من المسلمين هم المجتهدون من أبناء الأمة، فالأمر بطاعتهم يدل على وجوب اتباع ما اتفقت عليه كلمة المجتهدين من الأحكام لما يرد من الوقائع التي لا يقوم عليها دليل من كتاب أو سنة. ورجح الطبري ومن بعده ابن العربي أنهم الأمراء والعلماء[3] .

والآية تعطي أن الأشياء المتنازع فيها هي أمور وراء نصوص الكتاب، ومعنى ذلك أن المتنازع فيه هو وقائع جديدة لم يجدوا لها حكمًا في كتاب أو سنة أو

(١) «أحكام القرآن» للجصاص: (٣/ ١٨٩-١٩٠).

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) انظر: «جامع البيان» للطبري: (٨/ ٤٩٥-٥٠٦). «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٤٥٠-٤٥٤).

إجماع، فالأمر برد الوقائع المتنازع فيها إلى الله وإلى الرسول هو أمر بالأخذ بالقياس، حيث لا يوجد للواقعة الطارئة نص ولا إجماع، وعندها يكون القياسُ إعطاء الواقعة الجديدة حكم الواقعة القديمة لاشتراكهما بعلة واحدة، وبذلك يكون تمَّ إلحاق هذه الواقعة بتلك، وإعطاؤها الحكم نفسَه لاشتراكهما بالعلة نفسها.

وهكذا يستدل العلماء بالآية المذكورة على حجية الأدلة أو المصادر الأصلية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإلى جانب ذلك أدلة كثيرة.

وقد سبقت الإشارة إلى حديث معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله»[1].

وترى في هذا الحديث أن الاجتهاد قد جاء بعد الكتاب والسنة مباشرة، ولكن ذلك لا يعني أن الاجتهاد أقوى من الإجماع؛ فالأمر هنا أمر قضاء كما يلاحظ؛ ذلك أن القضية المعروضة على القاضي ليست من القضايا العامة التي تحتاج إلى

---

(١) انظر ما سبق: (ص٤٠) وقال ابن العربي في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾: (قال علماؤنا: ردُّوه إلى كتاب الله، فإذا لم تجدوه فإلى سنة رسول الله ﷺ، فإن لم تجدوه فكما قال علي: ما عندنا إلا ما في كتاب الله تعالى، أو ما في هذه الصحيفة، أو فهمٌ أوتيه رجل مسلم، وكما قال النبي ﷺ لمعاذ: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله: قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله. فإن قيل: هذا لا يصح، قلنا: قد بينا في كتاب «شرح الحديث الصحيح» وكتاب (دواهي النواهي) صحتَه، وأخذ الخلفاء كلهم بذلك)، «أحكام القرآن»: (١/ ٤٥٢-٤٥٣).

إجماع المجتهدين عليها. أما القضايا التي تحتاج إلى رأي الجماعة: فرأي الجماعة فيها مقدم على اجتهاد الفرد، وعلى كلٍّ ما دام الأمر في عهد صاحب الشريعة فليس من دواعٍ للإجماع.

ولما ولى عمر شريحًا قضاء الكوفة قال له: «.. انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدًا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك، واستشر أهل العلم»[1].

وما فعله عمر كان جريًا على الطريقة التي كان يسير عليها أبوبكر -رضي الله عنه-، فقد روى البغوي عن ميمون بن مهران أنه قال: كان أبوبكر الصديق إذا ورد عليه حكمٌ نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، وإن أعياه أن يجد في سنة رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك[2].

(١) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (١/ ٦١، ٦٢، ٢٠٤).

(٢) راجع: المصدر السابق (١/ ٦٢) فما بعد. وانظر: «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٤٥٣-٤٥٤).

الباب الأول

المصادر الأصلية وما يتعلق بها

(٦٧-٢٦٤)

تمهيد

ويشتمل على: تعريف إجمالي بالمصادر الأصلية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

الكتاب[1]: هو كلام الله العربي المعجز الذي نزل وحيًا بواسطة جبريل على محمد ﷺ، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف المتعبَّد بتلاوته، وهو ما بين دفتي المصحف مبدوءاً بسورة الفاتحة مختومًا بسورة الناس.

السنة: ما أُثر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وهذا تعريف الأصوليين.

الإجماع: اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور بعد وفاة النبي ﷺ على حكم شرعي في واقعة معينة.

القياس: إلحاق واقعة لم يُنَصَّ على حكمها بواقعة منصوص على حكمها، وإعطاء الواقعة الطارئة حكم الواقعة الماضية، لا شتراكهما بعلة هذا الحكم.

---

(١) غلب في عرف الشرع الترادف بين الكتاب والقرآن -كما هو صريح الآيات- فهما لفظان مترادفان؛ لأن القرآن خاص بالكتاب الذي نزل على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ فصار علمًا عليه. قال بعض العلماء: تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله لكونه جامعًا لثمرة كتبه بل لجمعه جميع العلوم. وإلى ذلك كانت الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾.

وبعد هذا التعريف الإجمالي بالمصادر الأصلية نشرع في الكلام عن كل مصدر بمفرده، ثم في المناهج التي وضعها العلماء لاستنباط الأحكام من نصوصها، بحيث ندرس تلك القواعد التي تتناول حالات الألفاظ في الظهور والخفاء عند الدلالة على المعنى، والدلالات، والعموم والخصوص، والاشتراك، والأمر والنهي، وما إلى ذلك من قواعد لابد من الإلمام بها لمعرفة مناهج العلماء في أخذ الأحكام من الكتاب والسنة، ثم نعرج على بقية الأدلة، وغيرها من المباحث التي تأتي في حينها إن شاء الله.

الفصل الأول

المصدر الأول: القرآن الكريم

عرفنا فيما سبق أن الدليل -أو المصدر- الأول من الأدلة الشرعية هو الكتاب الكريم، وهو القرآن المبين وحبل الله المتين، كليُّ الشريعة وأصل أصولها، وينبوع رسالتها وهدايتها ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[1]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2]، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[3].

عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعْوَجُّ فيقوَّم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد.

وليس من يجهل أن القرآن هو تلك السور والآيات التي يضمها المصحف بين دفتيه، من سورة (الفاتحة) إلى سورة (الناس) والتي يقرؤها المسلمون ويحفظها

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) سورة النحل، الآية: ٨٩. ولنذكر هنا أنه كان من بلاغة القرآن: إبهام الموصوف بـ (التي هي أقوم) وذلك بحذفه كيما يذهب الذهن على ساحة الشمول كل مذهب. قال صاحب الكشاف ٢ / ٣٥٣ في تفسير ﴿للتي هي أقوم﴾: (للحالة التي هي أقوم الحالات وأسدُّها، أو للملّة، أو للطريقة؛ وأياً قدَّرت لم تجد مع الإثبات ذوق البلاغة الذي تجده مع الحذف لما في إبهام الموصوف بحذف من فخامة تفقد مع إيضاحه).

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٩.

الكثير منهم بعد أن تلقَّوها جيلاً بعد جيل بالتوالي، كل جيل عمن قبلهم، جمعًا عن جمع، عن نبيهم محمد ﷺ.

وقد ظل القرآن ينزل على النبي ﷺ بواسطة الروح الأمين جبريل نحو ثلاثة وعشرين عامًا، وكان ينزل منجمًا حسب الوقائع والمناسبات أو بدون ذلك. فتارة تنزل عليه سورة بجملتها، كما في الفاتحة والمدثر، وتارة تنزل عليه مجموعة من الآيات كما في أوائل سورة (المؤمنون) وغيرها، وتارة أقل من ذلك.

وكان أول ما نزل من القرآن قول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1].

وآخر ما نزل، كما ورد في الصحيح، قوله تعالى في آخر سورة البقرة: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[2].

وكان نزول هذه الآية على النبي ﷺ بعد حجة الوداع، وقد روي أن المنية وافته ﷺ بعد تسع ليال من نزولها، وقد نزل عليه قبلها سورة النصر: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾[3].

أما قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[4]، فهو ليس آخر ما أنزل، ولكنه من أواخر ما نزل من القرآن،

---

(١) سورة العلق، الآيات: ١-٥، وانظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «فتح الباري» لابن حجر: (٨/ ٧١٤).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨١.

(٣) سورة النصر، الآية: ١.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٣.

حيث كان ذلك يوم عرفة من حجة الوداع، ونزل بعد ذلك سورة النصر، ثم قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا ﴾ كما قدمنا[1].

المكيُّ والمدنيُّ:

ومما يجب أن يعلم أن القرآن الكريم منه المكي ومنه المدني، والجمهور على أن ما كان نزوله قبل الهجرة يسمى مكيّاً، وما كان بعد الهجرة يسمى مدنيّاً.

وطابع السور والآيات المكية طابع الدعوة إلى العقيدة الجديدة، ومحاربة الوثنية وسلوك السبل التي توصل إلى التوحيد ونبذ الأوثان، وذلك بالنداء الحار إلى استعمال العقل ووسائل المعرفة، ونبذ التقليد الأعمى للآباء والأجداد وإن كانوا لا يعقلون ولا يهتدون، والتفكر في الكون والمخلوقات وما في ذلك من آلاء الله تعالى ومن آياته، والتفكر أيضًا في النفس الإنسانية، ثم الاعتبار بما حصل للأمم السالفة التي عرضت قصصها، وما كان بينها وبين رسلها، وما تحمَّل أولئك الرسل عليهم السلام من الأذى والمشاق في الطريق، وما جرَّت الوثنية والكفر برسالات الرسل على الضالين من نتائج.

أما طابع السور والآيات المدنية: فهو طابع تشريع وتنظيم للمجتمع والدولة على صعيد الفرد والجماعة والدولة، وضبط العلاقة بين المخلوق والخالق، وبين الفرد والجماعة، وعلاقة الدولة بالآخرين داخليّاً وخارجيّاً في حالات السلم والحرب وما إلى ذلك.. وبالجملة فقد كان طابع تلك السور والآيات طابع شريعة، بينما كان طابع المكي من القرآن طابع عقيدة على وجه العموم إذ كان فيه قدر مبارك من التشريع كما في فرضية الصلاة.

---

(١) انظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «فتح الباري» لابن حجر: (٨/ ٢٠٥، ٢٧١، ٧٣٣-٧٣٦).

ولا يعني ذلك أن المدني من القرآن انقطع عنه شريان العقيدة، لا بل إنه الدم الدافق الذي ظل يغذي حياة الأمة، وكان القاعدة التي قامت عليها الشريعة. . يضاف إلى ذلك كله جانب السلوك الذي هو الصورة العملية لإيمان الفرد بالدعوة الجديدة، عقيدة وشريعة وعملاً وسلوكًا.

من الآيات المكية:

في الحديث عن عقيدة التوحيد ومحاربة الوثنية جاء في سورة (الأنبياء) قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾[1].

وفي إقامة الدليل على نبوة محمد ﷺ قال في سورة (العنكبوت): ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَّرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الظَّالِمُونَ﴾[2].

وفي شأن يوم القيامة والحديث عن الماضين جاء في سورة (القمر) قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّنَ الأَنبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿٤﴾ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ ﴿٥﴾ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ ﴿٦﴾ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴿٧﴾ مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ﴿٨﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿٩﴾ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢-٢٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآيتان: ٤٨-٤٩.

مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ ﴿١٠﴾ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[1].

من الآيات المدنية:

يقول الله تعالى في شأن البر الذي هو جماع الخير الحقيقي ويشتمل على الإيمان والعمل والأخلاق: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[2].

وفي شأن الجهاد والإعداد قال جل وعلا في سورة البقرة أيضًا: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

ويجب أن يعلم أن الإلقاء باليد إلى التهلكة مراد به هنا ترك إعداد العدة والاستعداد؛ فترك الإعداد والاستعداد هو الذي يكون سبب الهلاك.

---

(١) سورة القمر، الآيات: ٤-١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٣) سورة البقرة، الآيات: ١٩٣-١٩٥.

وفي شأن المداينة والتوثيق: جاءت آية المداينة وهي أطول آية في كتاب الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ...﴾[1].

وفي إيجاب الوفاء بالعقود وأمور أخرى: يقول تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[2].

ونعيد إلى الأذهان ما أشرنا إليه في صدر هذا المبحث، من العلاقة بين العقيدة والشريعة والعمل، فأنت ترى أن الآيات التشريعية تعلن دائمًا وجوب التعاون بين النص التشريعي الذي تنفذه السلطة وبين الوازع النفسي الذي يعتبر الحارس الأول لمدلولات النصوص في نفس الفرد... وذلك ما رأيناه من قريب: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ بعد الحديث عن القتال. ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ بعد الحديث عن المداينة والتوثيق والإشهاد. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ بعد الكلام عن وجوب الوفاء بالعقود.. إلخ. ونقرأ في سورة التوبة قول الله جل ثناؤه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

فجعل -سبحانه- إنفاذ ما وجب بهذين الأمرين: من التقوى والله مع المتقين. وتكاد الأمثلة على هذا الارتباط المومى إليه تعز على الحصر.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.

من حِكَم نزول القرآن منجماً:

توالى نزول الوحي على الرسول ﷺ بالقرآن الكريم الذي بلغ أربع عشرة سورة ومائة (١١٤)، مدة تقارب ثلاثة وعشرين عامًا، وكان نزول القرآن منجمًا (مفرقًا) وفق الحوادث والمناسبات أوللهداية عموماً وذلك قول الله تعالى: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً ﴾[1].

ولهذا التنجيم حكم وأسرار تناولها الباحثون بالدرس والتبيان.. وكان من أهمها:

١- تثبيت فؤاد النبي ﷺ، ليكون دائمًا على حال من قوة القلب، وصفاء النفس والتسلية عما كان يناله من الأذى، وما يلقاه من العناء في طريق ما يدعو إليه من مبادئ التوحيد والعدالة والخير، وحفظ كرامة الإنسان، وإسعاده في الدنيا والآخرة. ولقد جاءت هذه الحكمة واضحة في قول الخالق الكريم جوابًا لتساؤل الكفار وتطلعهم إلى نزول القرآن جملة واحدة: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ﴾[2].

ولا شك في أن ذلك كان مدعاة لأن يكون رسول الله ﷺ في قمة الحفظ لما ينزل إليه، وفهمه ووعيه، لتبليغه للأمة على أفضل وجه، وبيانه خير ما يكون البيان؛ تقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿ لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾[3].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٠٦.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٣٢.

(٣) سورة القيامة، الآيات: ١٦-١٩.

٢- التدرج بالأمة من ناحية التربية والإعداد، وتلقي المبادئ والأحكام، مرحلة بعد مرحلة، وتمشيًا مع ما يطرأ من وقائع وما يجدُّ من حوادث. ولو نزل القرآن الكريم جملة واحدة، لما كان ذلك متناسبًا مع طبيعة المهمة الملقاة على عاتق الفرد، بل على عاتق هذه الأمة، حين حمل إليها النبي العربي هذه الرسالة؛ فمرةً جوابٌ عن سؤال، ومرة إصلاحُ خطأ، ومرةً بيان حكم، ومرةً توجيه إلى أمر من الأمور، ومرةً قصة للاعتبار والبيان؛ كل ذلك في إطار المبادئ الكبرى التي تنتظمها العقيدة والشريعة.

٣- تأكيد إعجاز هذا القرآن الذي تنزّل على نبيٍّ أميٍّ لا يقرأ ولا يكتب، فقد تحدى الله العرب -وهم من أبلغ الخلق وأكثرهم فصاحة وأجملهم بيانًا- تحداهم من أول يوم بأن يأتوا ولو بسورة من مثل هذا القرآن. واستدام التحدي طوال مدة نزوله وعجزوا. وذهبت كلُّ تعلُّلاتهم أدراج الرياح، تلك التعللات التي كان منها قولهم: إنما يعلمه بشر، مع أن لسان الذي يُلحدون إليه ذلك أعجمي والقرآن أنزل بلسان عربي مبين. ولو تحداهم به جملة واحدة لكان من حقهم أن يعتذروا ويكون المنطق بجانبهم، فكان نزوله مفرقًا مدعاة لبيان أكثر، وتوكيد أوفر بأن هذا القرآن كلام الله، وأن اليقين كلَّ اليقين يكمُن في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[1].

هذا إلى جانب كثير من الحكم والأسرار الأخرى لعل من أوضحها أن هذا التفريق في الإنزال: أوضح بشكل لا يحتمل اللبس، أن القرآن من عند الله وليس

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

من كلام محمد ﷺ أو أحد من المخلوقات، فانظر إلى الأسلوب الذي لم يتغيَّر، قيد أنملة من بدء النزول إلى منتهاه، حيث تعلن البلاغة الفذَّة إعلانها بالمطابقة لمقتضى الحال في كلٍّ من العهدين المكي والمدني. ثم انظر إلى المضمونات التي استدام نزولها ثلاثاً وعشرين سنة كيف ترى القرآن لا يماثله كلام مخلوق، ولو كان هذا المخلوق هو النبيَّ الأُميَّ محمداً ﷺ.

ومما ينبغي التنبه إليه: تعددُ المواطن التي جاء فيها النص على أميَّته ﷺ، وفقهُ الأبعاد التي يحملها قول الله تبارك وتعالى خطابًا للمصطفى ﷺ: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[1].

قال الحافظ ابن كثير: «أي قد لبثت في قومك يا محمد من قبل أن تأتي بهذا القرآن عمراً، لا تقرأ كتابًا، ولا تحسن الكتابة، بل كل أحد من قومك وغيرهم يعرف أنك رجل أميٌّ، لا تقرأ ولا تكتب، وهكذا صفته في الكتب المتقدمة، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2]. وهكذا كان رسول الله ﷺ دائمًا إلى يوم الدين لا يُحسن الكتابة ولا يخط سطرًا ولا حرفًا بيده، بل كان له كُتَّابٌ يكتبون بين يديه الوحي والرسائل إلى الأقاليم»[3].

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٣) «تفسير القرآن العظيم»: (٣/ ٤٥٦-٤٥٧).

ما لا بُدَّ منهُ لفهم القُرآن:

لم يكن بدعًا أن يعنى علماؤنا عناية بالغة في الأمور التي لابد منها لفهم هذا الكتاب الذي هو أصل الأصول، وأول مصدر من مصادر الشريعة. ويرشد الناس كلهم إلى أسدِّ الطرق وأصوبها وأعدل السبل وأقومها في دينهم ودنياهم وآخرتهم؛ فمن عمل بما هدى إليه فاز بالأجر الكبير ومن لم يعمل باء بالعذاب الأليم ذلكم قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ وَأَنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1] وسنلمح إلى ذلك بإيجاز.

١- إنه لابد من الحرص على فهمه والعمل به وتدبُّره عملاً بقول الله تعالى في سورة ص: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[2]. وقوله في سورة محمد: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[3]. وقوله في سورة القمر: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[4]. يعني فهل من مستذكر والقرآن ميسر لمن أراد حفظه والتذكُّر به وتدبُّره والعمل به.

٢- وإلى جانب هذا الحرص الصادق لابد -والقرآن عربي- من الدربة والمران على معرفة مدلولات العربية وأساليب العرب ومعهوداتهم في الخطاب وما يتعلق بذلك؛ فذلك مما يساعد على الفهم والتفسير، ويشير إلى ذلك قول عمر بن الخطاب:

---

(١) سورة الإسراء الآيات: ٩، ١٠.

(٢) سورة ص: الآية: ٢٩.

(٣) سورة محمد: الآية: ٢٤.

(٤) سورة القمر: الآية: ٣٢.

«عليكم بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم»[1]؛ وذلك لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين على معهودات العرب في ألفاظها، وأساليب البيان عندها.

٣- ومن الأمور الأساسية الاستعانة بسنة رسول الله - وهي المصدر الثاني؛ لأن السنة بيان للكتاب. والكتاب -كما سيأتي- عرض لأكثر الأحكام بصورة إجمالية: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

فإذا كانت السنة شرحًا وبيانًا للكتاب الذي يعرض للكليات غالباً في شؤون الأحكام: فإن من الضرورة بمكان أن تكون وسيلةً أساسية من وسائلنا في أخذ الأحكام من القرآن، والاستعانة على فهمه وتدبُّره[3]؛ والبعدُ عن ذلك كثيرًا ما يوقع صاحبه في الخطأ ومجانبة الحق الذي يسعى إليه؛ لأن الكليات التي عرض لها القرآن -كما في كثير من أمور العبادات والمعاملات وقضايا السلم والحرب وما يتعلق بها من أحكام الحلال والحرام وغير ذلك- أنيط بيانها وتفصيل جزئياتها كما تدل الآية السابقة، برسول الله ﷺ فهو المبين عن ربه ما أراد، وقد ظلَّ صلوات الله وسلامه عليه طوال حياته من لدن بدء الرسالة، وهو يؤدي أمانة البيان هذه في شتى الظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة، وبشتَّى الأساليب النافعة على طريق التبليغ والدعوة والبيان ولهذه النقطة مزيد من البحث يأتي في حينه.

٤- وأمر أساسي لابد من إعارته مزيداً من الاهتمام هو معرفة أسباب النزول[4].

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٢/ ١٣٩-١٤٠).

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٣) انظر «الموافقات» للشاطبي: (٣/ ٢٠٠) فما بعد.

(٤) انظر المصدر السابق: (٤/ ١٤٦).

وسبب النزول لآية أو آيات: هو الواقعةُ التي نزلت تلك الآية أو الآيات تتحدث عنها، أو تبين حكمها، ونظرةُ الشارع إليها يوم وقوعها؛ فعندما تقع حادثة من الحوادث، أو يوجه سؤال إلى النبي ﷺ فينزل القرآن ببيان ما وقع، أو بجواب لما سئل عنه، نقول: إن تلك الحادثة أو ذلك السؤال كان سبب نزول هذه الآية أو الآيات.

ولا شك أن معرفة سبب النزول، تعين على فهم النص القرآني؛ لأن الإحاطة بالظروف الموضوعية للنص والملابسات التي رافقته، زماناً ومكاناً، تحدد المعنى المراد بقدر كبير من الدقة، وتباعد عن الزلل والانحراف والخروج عن المقصود. ومثل هذا يقال في سبب ورود الحديث الشريف من حيث أثر هذه السبب في فهم النص وتبين دلالته.

ورد أن المسلمين يوم حاصروا الروم في القسطنطينية -وكان فيهم أبو أيوب الأنصاري- حمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله يلقي بيديه إلى التهلُكة... فاعتبر هؤلاء أن أخاهم الذي غامر واخترق صف العدو، قد ألقى بيده إلى التهلُكة مخالفًا قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ فقام الصحابي أبو أيوب -رضي الله عنه- فقال: يا أيها الناس، إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار، لـمّا أعز الله الإسلام وظهر وكثر ناصروه قال بعضنا لبعض: قد وضعت الحرب أوزارها، وإن أموالنا قد ضاعت، وإن الله قد أعز الإسلام وظهر وكثر ناصروه؛ فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله على نبيه ﷺ يرد علينا ما قلنا: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]. فكانت التهلكة: الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الجهاد والإعداد.

قال راوي الخبر: فما زال أبو أيوب شاخصاً في سبيل الله حتى دفن بأرض الروم[2].

وهكذا يظهر لنا بكل جلاء ووضوح أن الذي أوقع أولئك النفر من الناس فيما وقعوا فيه، من زعم أن المخترق لصفوف الأعداء ألقى بيده إلى التهلكة إنما هو جهلهم بسبب نزول الآية، والذي وضع الأمر في نصابه وكشف عن المدلول الحقيقي للآية، هو أبو أيوب الأنصاري الذي كان على علم بسبب النزول، وكان من تطبيقه للفهم الصحيح أنه بقي يجاهد حتى استُشهد في أرض المعركة[3].

٥- ومما يتصل بمعرفة أسباب النزول، معرفة ملامح البيئة العربية أيام تنزُّل القرآن، وعادات العرب وأعرافهم ومعهوداتهم في أساليب القول، وما تتسم به أفعالهم ومظاهر حياتهم، فإن القرآن قد نزل فيهم ليحمِّلهم الرسالة إلى العالمين، وخاطبهم على ما يعهدون من القول ومدلول الخطاب، وعانى أول ما عانى أوضاعهم في أنفسهم، وفي حياتهم وعاداتهم، والأوضاع التي تحكم تصرفاتهم في بيئتهم ومجتمعهم.

من هنا كانت الحقيقة المتداولة عند الأئمة -يرحمهم الله- أن القرآن نزل على معهودات العرب في الخطاب -كما أسلفنا- لذا كان لابد عند تفسير الآية من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) رواه أبو داود في الجهاد برقم: (٢٥١٢). والترمذي في التفسير برقم: (٢٩٧٦). وأخرجه النسائي وابن أبي حاتم والحافظ أبو يعلى وابن مردويه وعبد بن حميد وابن جرير الطبري كلهم من حديث يزيد ابن أبي حبيب به، بألفاظ مختلفة بعض الشيء «جامع البيان»: (٣/ ٥٩٠-٥٩١). وانظر هناك أيضاً تعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله، وراجع معه (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير: (١/ ٢٦٦).

(٣) وانظر: «الموافقات» للشاطبي: (٤/ ١٤٦).

مراعاة العرف القولي عند العرب عند نزول القرآن، ومن غير الجائز أن تحتكم في معنى كلمة أو آية إلى عرف قولي حادث اليوم.

ومعرفة ذلك تهدي الباحث إلى كثير من النتائج السليمة التي لا يتسنى الوصول إليها لمن كان جاهلاً بذلك كله، وتردُّ على فئة من مرضى القلوب الذين يحاولون أن يتصيدوا من هنا وهناك ما يتفق مع الهوى والرغبة في التحلُّل من بعض الأحكام.

وعلى سبيل المثال: إن قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾[1] قد ينحرف في فهمه امرؤ يجهل طبيعة البيئة العربية، وعلى أي صورة كانت تتعامل بالربا؛ فإذا عرف أنهم كانوا يأكلون الربا أضعافًا مضاعفة، وعلى أقصى الصور من التركيب والتعقيد.. علم أن تعبير ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ لا يعني أن الربا إذا لم يكن أضعافًا مضاعفة يجوز أكله، فَذكرُ الأضعاف ليس قيداً احترازياً، حتى ينتفيَ الحكم بانتفائه، ولكنه بيانٌ للواقعَ الذي كان عليه العرب يومذاك، والتنفير من هذا الواقع[2].. يشهد لذلك قوله تعالى في آية آخرى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٠.

(٢) قال الإمام الشوكاني: «وقوله: ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ ليس لتقييد النهي لما هو معلوم من تحريم الربا على كل حال، ولكنه جيء به باعتبار ما كانوا عليه من العادة التي يعتادونها في الربا؛ فإنهم كانوا يُربون إلى أجل، فإذا حلَّ الأجل: زادوا في المال مقداراً يتراضون عليه، ثم يزيدون في أجل الدين؛ فكانوا يفعلون ذلك مرة بعد مرة، حتى يأخذ المُربي أضعاف دَيْنه الذي كان له في الابتداء. و(أضعافًا) حال، و(مضاعفة) نعتٌ له. وفيه إشارة إلى تكرير التضعيف عامًا بعد عام؛ والمبالغةُ في هذه العبارة تفيد تأكيد التوبيخ». «فتح القدير»: (١/ ٣٨٠-٣٨١). وانظر «أضواء البيان» للشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (١/ ٢٠١) فما بعد.

(٣) سورة البقرة: من الآية: ٢٧٩.

خواص القرآن الكريم:

أسلفنا من قريب، أن القرآن هو معجزة الرسول الكبرى التي دلت على صحة نبوّته وثبوت رسالته، وأنه ليس أحد من المسلمين -والله أعلم- يجهل أن القرآن الكريم هو ما بين دفتي المصحف بدءاً من سورة الفاتحة، وختماً بسورة الناس، غير أن العلماء في سبيل الإفادة من تحديد النص القرآني الذي يحمل معنى الإلزام وطابع التكليف؛ باعتبار أن القرآن هو أصل الشريعة الأول، عرَّفوه تعريفًا جمع خواصه وعناصره، وإن اختلفت تعابيرهم عن هذا التعريف، فقرآنية القرآن تقوم على توافر هذه الخواص والعناصر.

فالقرآن (ذلك الكتاب الكريم) هو كلام الله العربي المعجز الذي نزل وحيًا على محمد ﷺ، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف[1] المتعبَّد بتلاوته، وهو ما بين دفتي المصحف مبدوءاً بسورة الفاتحة مختومًا بسورة الناس.

أ- فإن القرآن الكريم لفظ ومعنى، وعلى هذا فالسنة عمومًا، أو ما يوحى به إلى النبي ﷺ من معان، ثم يعبِّر عنها بألفاظ من عنده -وهي الأحاديث القدسية- لا تسمى قرآنًا. وبالأولى ما يفسر به الناس القرآن بألفاظهم وتراكيبهم لا يسمى قرآنًا أيضًا، وهكذا فالمعنى وحده ليس بقرآن.

ب- والقرآن الكريم عربي اللسان، قال تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]. وقال سبحانه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ

---

(١) المقصود أنه مكتوب في المصاحف التي أمر بكتابتها نقلاً عن الصحف الموجودة عند حفصة -رضي الله عنها- عثمان -رضي الله عنه- ووزعت في الأمصار، والمصحف الذي أبقاه عنده -وهو واحد منها- سمي «المصحف الإمام».

(٢) سورة يوسف، الآية: ٢.

يَعْلَمُونَ﴾[1]، وعليه، فإن ترجمة القرآن الحرفية -لو وقعت- ليست قرآنًا، فلو فرض أن ترجمة حرفية لسورة أو آية وقعت وروعي فيها منتهى الدقة لا يمكن أن يسمى ذلك قرآنًا؛ لأن هذا الكلام بلغة أجنبية غير عربية، والقرآن أنزله الله بلسان عربي مبين. وقد أفاض الإمام الشافعي -رحمه الله- في «الرسالة» في هذا الموضوع، وأبان عنه خير إبانة؛ فالنص الملزم بقرآنيته هو ما يكون عربياً، وما كان بغير العربية ليس بقرآن، فلا يصح الاستنباط من الترجمة؛ لأن فهم المراد من الآيات من خلال النصوص المترجمة يحتمل الخطأ، والتعبير بلغة أخرى -في الأصل- عن المعاني التي يراد فهمها يحتمل الخطأ أيضًا، ومع هذين الاحتمالين لا تكون الترجمة نصاً قطعياً يحمل إلزام القرآنية، ويرجع إليه في استنباط الأحكام.

وعلى أية حال يمكن القول بأن ترجمة القرآن -وهو في حقيقته على ما هو عليه بلاغةً وسمو بيان- في حكم المستحيل، حكى ذلك كبار الأئمة منذ قرون كما نرى عند ابن قتيبة من رجال القرن الثالث الهجري وغيره فيما بعد كالإمام الشاطبي من كبار المالكية في المغرب. فقد قرر ابن قتيبة بأن المعاني الإجمالية يمكن ترجمتها، ولكن المعاني البلاغية التي تستفاد من الاستعارات والإشارات البيانية لا يمكن ترجمتها من لغة في أي كلام بليغ. وإذا كان الأمر كذلك فما بالك بالقرآن الذي أعجز العرب أن يأتوا بسورة من مثله مع أنهم كانوا في ذروة البلاغة والفصاحة بين أم الأرض[2]؟

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٣. وقد جاء ذلك في مواطن كثيرة أخرى كما نرى في سور: النحل، الآية: ١٠٣، الشعراء: ١٩٥، الرعد: ٣٧، طه: ١١٣، الزمر: ٢٨، الشورى: ٧، الزخرف: ٣، الأحقاف: ١٢.

(٢) قال ابن قتيبة بعد أن قرر هذه الحقيقة: «ألا ترى أنك لو أردت أن تنقل قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ لم تستطع أن تأتي بهذه الألفاظ مؤدية عن المعنى الذي =

وجوابنا على ما يقوم دائمًا من تساؤلات حول إيصال القرآن إلى غير الناطقين بالضاد: أن من الممكن ترجمة تفسير للقرآن إلى اللغات الأخرى -كما هو حاصل اليوم- شريطة توافر الفهم الصحيح أولاً لمعاني القرآن، ثم توافر القدرة على سلامة التعبير بتلك اللغة الأجنبية. ومن الخير أن يوضع النص القرآني بالعربية، ثم يوضع ذلك التفسير باللغة التي نقل إليها، ويشار إلى أن هذا الكلام هو تفسير وبيان لمعاني القرآن بهذه اللغة ولابد أن يصحب ذلك في شأن المسلمين دون غيرهم: حرص إخواننا الأعاجم من المسلمين على تعلم قدر من العربية من أجل قراءة القرآن وفهمه، وحرصُنا نحن المسلمين العرب -وأعني أولياء الأمر من علماء ومسؤولين- على تعليمهم، مفيدين من تطور الأساليب في تعليم اللغة لغير الناطقين بها، والعنصر الإيماني قوة دافعة لتعلم العربية وتعليمها، لا يقلل من أهميته إلا زائغ أو جاهل وقل: أو متجاهل.

وفي يقيننا أن العقيدة قادرة على أن تفتح للعربية آفاقًا بعيدة المدى، وقلوبًا تستعصي على العدِّ، ما دام هذا الأعجمي يدرك أنه لا يمكن أن يفهم دينه، وأن يقيم شعائر هذا الدين، وأن يتلو الكتاب الذي نزل بلسان عربي إلا بأن يتعلم العربية التي هي مفتاح الخير بالنسبة إليه، وصلة الوصل بسيرة النبي العربي الذي آمن به، وتاريخه الذي قام عبر العصور في ظل عقيدة كان ترجمانها العربية.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى-: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله،

= أودعت حتى تبسط مجموعها وتصل مقطوعها، وتظهر مستورها فتقول: إن كان بينك وبين قوم هدنة وعهد فخفت منهم خيانة ونقضًا فأعلمهم أنك قد نقضت ما شرطت لهم، وآذنهم بالحرب، لتكون أنت وهم في العلم بالنقض على استواء». وانظر: «تأويل مشكل القرآن»: (١٦)، تحقيق سيد صقر.

ويتلو كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح، والتشهد، وغير ذلك.

وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به أنبياءه، وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له. كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها ويأتي البيت وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعًا فيما افترض عليه وندب إليه، لا متبوعًا. وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يَعلمُ من إيضاح جُمل علم الكتاب أحدٌ جَهِل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها. ومن عَلِمَهُ انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جَهِل لسانها»[1].

ومسؤولية المسلمين العرب القادرين على نشر لغة القرآن في إخوانهم لا يخفى عظمها كما أشرت.

ومن الضرورة بمكان: أن نشير هنا إلى أن العقيدة لما عملت عملها في نفوس من أسلموا من الأعاجم جعلهم ذلك يتعشقون العربية ويقدسونها لما أنها لغة كتابهم الكريم وسنة نبيهم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، ولقد بلغ ذلك مبلغ أن كثيراً من النابهين منهم صنفوا بالعربية العديد من الكتب النافعة على مدى العصور؛ بل أصبحت ترى أن كثيراً من المراجع الأصول في العربية مؤلفوها أعاجم الأصل كما في كتاب سيبويه «الكتاب» وغيره.

جـ- والقرآن نقل إلينا بالتواتر الذي هو من طرق اليقين، فهو من أعظم الطرق العلمية المأمونة في النقل.

---

(١) «الرسالة»: (ص ٤٨-٥٠) الفقرات: ١٦٧-١٦٩.

والتواتر: أن ينقل الخبرَ أو الكلامَ جمعٌ عن جمعٍ يحيل العقل تواطؤهم على الكذب، وقد نقل المسلمون القرآن من القديم كتابة ومشافهة بالألوف المؤلفة، كلٌ عمن قبلهم جمعًا عن جمع وهكذا.. عن نبيهم محمد ﷺ؛ ولذلك كان القرآن قطعي الثبوت؛ بمعنى أن ثبوته يقيني مقطوع به، فالكلام الذي نتلوه في المصحف هو الذي نزل على محمد ﷺ، وتلقاه عنه عشرات الألوف وحمله عنهم من بعدهم.. بالتسلسل على اختلاف أجناسهم وألوانهم وتباعد ديارهم وأقطارهم، إلى يوم الناس هذا.

د- وعندما نقول: «المكتوب في المصاحف» فالمقصود في المصاحف التي أمر بكتابتها عثمان -رضي الله عنه- ووزعت في الأمصار وسمي المصحف الذي بقي عنده في المدينة -وهو واحد منها- المصحف الإمام، وكان ذلك بالإجماع والحمد لله.

هـ- وحين نقول: المتعبَّد بتلاوته، فمعنى ذلك أنه لا يصلح للتلاوة في الصلاة غيره، والله تعالى يقول: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[1] وفي الحديث الصحيح: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تلاوة القرآن وحدَها عبادة، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن لمن يتلو القرآن بكل حرف عشر حسنات. ففي حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قرأ حرفًا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف ولكن ألف

---

(١) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢) رواه البخاري في الأذان برقم: (٧٥٦)، ومسلم في الصلاة برقم: (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت.

حرف ولام حرف وميم حرف»[1]. وفي الحديث الصحيح عن عبدالله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: «يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا؛ فإن منزلتك عند آخر آية تقرؤها»[2].

فعلى هذا: حتى الأحاديث القدسية وهي تلك الأحاديث التي تكون معانيها وحيًا من عند الله وألفاظها من عند النبي ﷺ كما في حديث «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا.. الحديث»[3] هذه الأحاديث -وأعني صحاحها، لأن كون الحديث قدسياً فحسب لا يعني صحته، ولابد أن تنطبق عليه شرائط الصحة عند أهل الحديث- ليست قرآنًا، وليست متعبداً بتلاوتها، فهي لا تتلى في الصلاة، ولا يعتبر ترديد ألفاظها عبادة يثاب المرء عليها، بينما يثاب التالي للقرآن بمجرد التلاوة، وإن كان هو من ناحية أخرى مأموراً أن يتدبر ويفهم معاني الحديث قدسياً كان أو نبوياً ليطبقها ويعمل بها. والإثابة العظيمة على العناية بالسنة من أحاديث قدسية ونبوية للعمل بها والذود عن حياضها: قضية أخرى.

ولعل مما يزيد الأمر وضوحاً فيما يتصل بفهم القرآن وحسن العلاقة به: كلام الأصولي النظار العلامة المحقق أبي إسحاق الشاطبي -رحمه الله- ذلكم قوله في كتابه: «الموافقات» (٤/ ١١٤):

---

(١) أخرجه الترمذي برقم: (٢٩١٢)، والدارمي برقم: (٣٣١١) وغيرهما وهو حديث صحيح.

(٢) رواه أحمد في «المسند»: (٢/ ١٩٢)، كما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وقال الترمذي: حديث حسن صحيح من حديث سفيان الثوري به، وانظر «تفسير القرآن العظيم» للحافظ ابن كثير: (١/ ٤٧٩) تفسير سورة المزمل.

(٣) من حديث قدسي طويل أخرجه مسلم من رواية أبي ذر الغفاري، في البر والصلة برقم: (٢٥٧٧).

(إنَّ الكتاب قد تقرر أنه كليُّ الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة[1]، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتَّخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرَّعيل الأول[2]، فإنْ كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السُّنَّة المبيِّنة للكتاب، وإلا؛ فكلام الأئمة السَّابقين، والسَّلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشَّريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضاً[3]؛ فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفُصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله؛ فذلك لا يخرجه عن كونه عربيّاً جارياً على أساليب كلام العرب، ميسَّراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدُّربة في اللسان العربي، كما تبين في كتاب الاجتهاد؛ إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه؛ لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة، وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه؛ إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً).

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية»: (١٣/ ٣٣٢، ١٩/ ٧٦-٩٢، ٢٠/ ٤٤٩).

(٢) أي: الطائفة المتقدمة.

(٣) تتميم لبيان ما يُعينه على فهمه، كأنه قال: «من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً.. الخ».

أغراض القرآن:

بعد عرضنا لخصائص الكتاب العزيز من خلال تعريف العلماء؛ أودُّ أن أشير إلى أن استقصاء ما جاء به هذا الكتاب الكريم يعطي أن إنزاله كان لأغراض كثيرة اقتضتها حكمة الخالق جل وعلا، وفي مقدمتها غرضان عظيمان هما على غاية الخطورة والأهمية.

الغرض الأول:

أن يكون معجزة ناطقة تدل على صدق من أنزل عليه، وهو محمد بن عبدالله ﷺ في دعوى الرسالة التي أمر بتبليغها عن الله عز وجل، ولئن كان كل نبي أعطي من المعجزات ما يتناسب مع أهل زمانه، إن الغلبة كانت في عصر النبي ﷺ للبلاغة والبيان؛ فجاءهم بالقرآن كلامًا بلغتهم ومن جنس ما تباهوا به، مما عجز عنه أئمة البلاغة، وأمراء البيان في عصره، فكانت الثمرة هي التصديق بمعجزته؛ ففي ظل هذا الأمر، جاء القرآن يحمل في بيانه وأسلوبه ومضموناته كل عناصر الإعجاز، وقد تحدى الرسول ﷺ العرب -كما أمره ربه- وأبان لهم على أكمل وجه، أن هذا الكلام في سمو بيانه وروعة بلاغته فوق أن تدانيه طاقة البشر فتناله بالمعارضة، والإتيان بمثله بل بسورة من مثله. وفعلاً ظهر عجزهم ووقفوا لا يقوون على اقتحام حلبة هم أهلها وفرسانها فيما يظنون، وتمت كلمة الله وقامت عليهم الحجة.

وفي القرآن عدد من الآيات التي تشير إلى هذا الموضوع، من ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

---

(1) سورة البقرة، الآية: ٢٣.

وقوله سبحانه في سورة الإسراء: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[1]. وقوله جل وعلا: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2].

ولابد من بيان أن إعجاز القرآن دل على أنه من عند الله وليس من كلام البشر، وإذا كان كذلك، فواجب علينا الإيمان به واتباع هدايته.

على أنا نعتقد أن الله -عز وجل- قد طوَّق العرب بالتكريم، عندما وضعهم موضع التحدي بكتابه العظيم، وعندما ائتمنهم على الحكم في هذا الموضوع؛ فقد تحداهم، وترك الأمر إليهم ليقولوا كلمتهم في خاتمة المطاف.. وأمام الحق الواضح وضوح الشمس في رابعة النهار، لم يكن بدٌّ من الاعتراف بأن هذا الكلام الذي طلب منهم منذ نزول أوائل آية: أن يقولوا مثله، ليس في حدود مقدورهم أن ينجحوا معه في ميدان الامتحان.

ومن الجدير بالملاحظة: أن معجزة القرآن تحمل عناصر خلودها، فهي حيَّة باقيةٌ خالدة على الزمن؛ لأن القرآن بشكله ومضمونه يتفق مع طبيعة الرسالة الإسلامية من حيث الإنسانيةُ والواقعية والشمول، في تحدٍّ للزمان والمكان، وماهية الإنسان، جنساً ولوناً، ولساناً.. إلخ. فلم يكن لقوم محصورين في إقليم من الأرض معيَّن، ولا لحقبة زمنية محدودة؛ ولذلك يعتبر أول معجزات رسول الله، كما يعتبر المعجزة الدائمة. أما المعجزات الأخرى: سواء ما ظهر منها على يد رسول الله ﷺ، أو ما ظهر على يد غيره من الرسل؛ فهي معجزات

---

(١) سورة هود، الآية: ١٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

موقوتة أدَّت غرضها في تلك الحقبة الزمنية. أما القرآن: فما يزال التحدي به قائمًا سواء من حيث المضمون، أو من حيث البيان والأسلوب، ولسوف يبقى أعظمَ دليل على صدق رسالة محمد بن عبدالله ﷺ الإنسانية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[1].

الغرض الثاني:

والأمر الثاني الذي تنطق كل الدلائل به وتشير إليه، أن القرآن -بجانب كونه معجزة أعجزت العرب عند التحدي، وتخطت الأزمنة والحدود- شاء الله تبارك وتعالى أن يكون خير رصيد للهداية والحق، وأفضل منابع الإرشاد والنور، عقيدة، وشريعة، وسلوكًا وأخلاقًا، بما يصلح حال الناس في الدنيا والآخرة، وكانت تلك هي المضمونات لألفاظه التي جاءت نسيجَ وحدِها بذلك الأسلوب المعجز، والبيان السماوي العظيم.

كيف عرض القرآن للأحكام؟

القرآن -كما أسلفنا من قبل- أصل الشريعة الأول، وكليُّها الذي ترجع كل المصادر إليه، وقد جاء على كثير من القواعد الكلية، وكان عرضه للأحكام على سبيل الإجمال غالبًا، ولم يسلك سبيل التفصيل إلا في بعضها، ومن هنا قال عبدالله بن عمر: «من جمع -أي حفظ- القرآن فقد حمل أمرًا عظيمًا، وأُدرجت النبوة بين جنبيه، إلا أنه لا يوحى إليه»، وذلك ما دل عليه قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2].

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

وذكر الأحكام في القرآن الكريم -وهو أصل الأصول وكلي الشريعة- جاء على طريقة الإجمال في الغالب، وتأتي وظيفة السنة في البيان، فكل ما أجمله هذا الكتاب الكريم تولت السنة بيانه وتفصيله مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

وفي الحديث الصحيح قال رسول الله ﷺ: «ما من نبي من الأنبياء قبلي إلا أعطي من الآيات -أي المعجزات- ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»[2].

ونقول: غالب الأحكام؛ لأنه وردت بعض الأحكام بشكل مفصل كما نرى في أحكام الإرث من تفصيل لكثير من أصناف الورثة وبيان نصيب كل وارث من نصف وربع.. إلخ. وكما نرى في الحدود -التي هي أعلى أنواع العقوبات في الشريعة- مثل حدود القتل، والزنى، والسرقة، والحرابة، والقذف، وكما نرى في الكفارات مثل كفارة القتل العمد، وكفارة الظهار، وكفارة اليمين.

وهكذا كانت السنة -على وفرتها وكثرة مسائلها- شرحًا وبيانًا للكتاب، أو تقريرًا وتوكيدًا لما جاء فيه، مع إتيانها بأحكام جديدة، وكان الظرف الزمني لهذا البيان النبوي ما يزيد على ثلاثة وعشرين عاماً طرق الرسول ﷺ أبواب الحياة، وعمل على بناء الفرد والجماعة والأمة في شتى الحالات والمناسبات والسلم والحرب ورفع قواعد الحضارة المثلى.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٢) رواه البخاري في الاعتصام برقم: (٧٢٧٤). ومسلم في الإيمان برقم: (١٥٢). من حديث أبي هريرة.

ومن هنا كان لزامًا على من يريد فهم معاني هذا الكتاب واستنباط الأحكام من نصوصه: أن يكون -كما أسلفنا- على صلة بالسنة الصحيحة -وهي المقبولة عند العلماء وتشمل الصحيح والحسن من الأحاديث- والتي قامت بدور البيان.

والبعدُ عن السنة لمن يريد الوصول إلى المراد من الآيات: بعدٌ عن الطريق المأمونة الموصلة إلى ذلك المراد، وانحراف بالغ عن الطريق السوي. يضاف إلى ذلك ما ذكرناه عند الحديث عن الأدلة: أن السنة والإجماع والقياس مردها إلى القرآن الكريم، فبيانه من السنة أمرٌ من الأهمية بمكان[1].

الأحكام التي جاء بها القرآن:

القرآن يهدي للسبل والحالات التي هي الأقوم والأسدُّ والأصوبُ كما هو معلوم؛ فإذا نظرنا إلى الأحكام التي جاء بها القرآن -وهو كلي الشريعة ومنبع أصولها- نرى أنها متعددة ومتنوعة، ولقد عرض العلماء للنصوص التي تتعلق بالأمور التشريعية، وأسموها آيات الأحكام، وحاولوا استقصاءها من ناحية العدد، وقد أوصلها الأكثرون كابن العربي، والغزالي، إلى خمسمائة آية، وبعضهم إلى أكثر وبعضهم لم يصل إلى هذا العدد، فاعتبرها مائتين. .

---

(1) قال الإمام الشاطبي بعد أن أوضح أهمية السنة في فهم القرآن: «وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. الآية، وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينتها السنة. وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها. وأيضًا فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها وهذا كله ظاهر أيضًا. فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ من القرآن»: «الموافقات»: (٣/ ٢١٦-٢١٧).

وكان اختلافهم في العدد ناتجًا عن تفاوت الأنظار في مدلول الحكم، وفي المفهومات للنصوص، وفي وجهات الدلالة التي تعطيها كل آية من الآيات.

ومن الأحكام التي عرض لها القرآن الكريم: العبادات -على اختلاف أنواعها- والكفارات وأحكام الأسرة، والمعاملات المالية والاقتصادية وغيرها، والعقوبات، وأحكام السلم والحرب، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وما يقتضيه ذلك من حقوق وواجبات، وعلاقة الأمة بغيرها.. إلخ. وبالجملة، فإن القرآن قد وضع الأحكام العملية ضمن منهج رباني شامل متكامل، وذلك من طريق وضع أصولها غالبًا -حيث بينتها السنة فيما بعد- وكُلِّفنا اتباعها والعمل بها، وتلك الأحكام العملية تنظم علاقة العباد بخالقهم، وتنظم علاقاتهم بعضهم ببعض، على صعيد الفرد والجماعة والدولة والأمة.. وقد اعتبر ذلك كله حدود الله التي لا يجوز تخطيها أو الاستهانة بها.

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾(1).

وإعمال العقل بالاجتهاد فيما لا نص فيه من مسلَّمات الشريعة المباركة؛ لأن النصوص تتناهى -كما قال العلامة القرافي- والوقائع لا تتناهى، والأمر الذي يجدر التنبيه عليه هو أن التنوُّع الذي نشير إليه في أحكام القرآن من عبادات، ومعاملات، وعقوبات.. إلخ، لا يعني شيئًا من الانفصال بينها من حيث ارتباطها بجذر الهداية الأساسي، كما لا يعني أن العبادة مقصورة على ما يكون توقيفياً تحت عنوان (عبادات) من صلاة وصوم وحج وغيرها!! على الأهمية البالغة لذلك؛ بل إن العبادة تشملها جميعًا، فعبادة بالصلاة، وعبادة بالزكاة

(1) سورة البقرة، الآية: 229.

وتأمين حق المجتمع، وعبادة بتطبيق الشريعة في المعاملات وأحكام الأسرة، وعبادة بالجهاد.. إلى غير ما هنالك مما ينتظم كل الأنواع التي عرضنا لأسمائها بإيجاز، كما في تعلم العلم الذي فيه مصلحة للأمة وإسهام في جلب الخير لها ورفع العاديات عنها وهو فرض كفاية؛ فالوحي من عند الله، والمبلِّغ المبين رسول الله، والاجتهاد بشرائطه من حيث المجتهد، وما يطلب فيه الاجتهاد: قضية مسلَّمة، الأمر الذي جعل مصدر التلقي واحداً، وجعل كل الجزئيات متكاملة في إطار واحد من تحقيق العبودية لله، سواء فيما يتعلق بالفرد الذي يراد له أن يكون لبنة صالحة في بناء الجماعة أو فيما يتعلق بهذه الجماعة نفسها على صعيد العقيدة والعمل، والسلوك والتطبيق. وذلكم هو الصراط الذي عنته الآية بقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾[1].

خصائص التشريع القرآني:

قام التشريع في القرآن على أسس تتجه اتجاهاً واقعياً يتناسب مع طبيعة الرسالة الإسلامية في الإحاطة والشمول، كما يتناسب مع الإنسان وهو الذي يتناوله خطاب التكليف بالشريعة أولاً وقبل كل شيء. ويمكن إيجاز أهم هذه الأسس فيما يلي:

أ- الإجمال والعموم:

فطريقة الإجمال والعموم التي كانت طابع الأحكام التي عرض لها القرآن -كما أسلفنا- هي أساس من أسس التشريع القرآني؛ إذ إن ذلك وسَّع المجال الطيب لبيان السنة، الأمر الذي ساعد على وضع الأمور في نصابها من حيث

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

وضوح الغاية، وقابلية الأحكام القرآنية للتطبيق، وقدرتها على الموضوعية والسير بالفرد والجماعة إلى الغايات الكبرى التي ينشدها العقل السليم، والتي من أجلها كانت رسالات السماء، وفي سبيلها يقضي أعمارهم المصلحون.

وهذا مما وسَّع المجال أيضًا للرأي أن يعمل فيما وراء بيان السنة، حين لا يكون البيان قاطعًا، فترى ساحة الاجتهاد متسعة الأرجاء للفقهاء والمجتهدين فيما يجدُّ من وقائع وما يطرأ من مشكلات تقتضي حلَّها قواعدُ البناء التي تقوم عليها في المجتمع المسلم حياة الأمة؛ لأن النصوص -كما سبقت الإشارة- تتناهى والوقائع لا تتناهى.

ب- قلة التكاليف:

ومن الأسس الواضحة: قلة التكاليف؛ فلا إرهاق، ولا عنت، ولكن إلزام في حدود الطاقة والمقدور. ولقد يرى الباحث أن الواجبات التي حملها القرآن للمكلفين لا تحمل طابع التعقيد، والإكثار من التفصيلات المرهقة، والتشعبات التي تتنافى مع الفطرة والبساطة والوضوح.. يدل على ذلك أن نفرًا من الناس ألحوا على رسول الله ﷺ بالعديد من الأسئلة التي كان من الممكن أن ينشأ عنها إرهاق لأصحابها لو أجابهم عنها، أو عنت للجماعة بفرض أحكام جديدة فنزل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾[1].

---

(١) سورة المائدة، الآيتان: ١٠١-١٠٢. وانظر الكلام على الآية وسبب نزولها في «جامع البيان» للطبري: (١١/ ٩٨) فما بعدها، وتلخيصاً نافعاً للموضوع بعد الاستقصاء في «فتح الباري»: (١٣/ ٢٦٦-٢٦٨).

وعلى هدي هذه الطريقة القرآنية من البعد عن التنطع والتعمق في المسائل والتساؤلات، قال رسول الله ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم عليهم من أجل مسألته»[1].

وحين كان الرسول في صدد الكلام عن فرضية الحج في قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2] سأله الأقرع بن حابس: أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ لو قلت: نعم لوجبت -يعني لوجب الحج كل عام- ولما استطعتم ثم قال: ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»[3].

وعند ابن ماجه: «لو قلت: نعم، لوجبت ولو وجبت لم تقوموا بها ولو لم تقوموا بها عذبتم»[4].

وأنت ترى أن هذا نوع من البيان لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[5].

---

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام برقم: (٧٢٨٩). ومسلم برقم: (٢٣٥٨) من حديث عامر بن سعيد عن أبيه.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) انظر: «المسند»: (٢/ ٥٠٨). «صحيح مسلم»: كتاب الحج رقم: (١٣٣٧). «سنن أبي داود» كتاب المناسك: (٢/ ١٣٩). «المستدرك» كتاب التفسير: (٢/ ٢٩٣). «تفسير القرآن العظيم»: (٢/ ٧٣٩).

(٤) «سنن ابن ماجه»: المناسك رقم: (٢٨٨٥).

(٥) سورة البقرة: بدء الآية: ٢٨٦.

ولفظ الحديث عند البخاري: «دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1].

ويأتي بيان السنة واضحًا لهذا الأساس القرآني في التشريع، بقوله ﷺ: «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[2].

جـ- عدم الحرج:

ومن ذلك عدم الحرج: فليس في أحكام الشريعة ما يتنافى مع الإنسان السوي، فلا مشقة ولا عسر، ولكن سير طبيعي وملاءمة بين الأهلية والحكم، وفي القرآن كثير من النصوص التي توضح ذلك وتجليه بأنصع بيان: من ذلك قول الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[3]. ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[4]. ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[5]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[6]. إلى غير ذلك من النصوص التي تفيض بها آيات الكتاب الكريم.

---

(١) انظر: «الجامع الصحيح» مع «الفتح»: (١٣/ ٢٥١) رقم: (٧٢٨٨).

(٢) رواه الدارقطني في الرضاع: (١/ ١٨٤) من حديث أبي ثعلبة الخشني، والطبراني في «الكبير» برقم (٥٨٩) وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ١٧١): رجاله رجال الصحيح.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٦) سورة الحج، الآية: ٧٨.

غير أن الذي يجب التنبه إليه، أن المشقة التي ينفيها القرآن، هي المشقة التي تتنافى مع الوضع الطبيعي للإنسان، بحيث توقعه في العنت الذي لا يطاق، وتخرج به عن جادة التوسط والاعتدال.

أما المشقة العادية التي تطاق بنوع من الجهد والتي لابد منها لاستقامة شؤون الحياة: فهي أمر ليس من الحرج في شيء، ومن هنا كان عدم الحرج في الأحكام، لا يعني أن يحاول كل مكلف الإفلات من الالتزام تحت ستار أن الدين يسر، وأن الشريعة لا ترضى بالمشقة والعسر، أو زعم أن مقاصد الشريعة تأبى ذلك، فالحرج المنتفي، والمشقة التي لا ترتضيها الشريعة، والعسر الذي نفَّر منه الرسول ﷺ كلها أمور توزن في حدود التكليفات المشروعة، وطاقات الإنسان العادي، ولا يصح أن يكون العنوان العام ليسر الشريعة، طريقًا للانعتاق من الشريعة نفسها، وإلا خرج المكلف من حدود الالتزام، وعاد الأمر على أصله بالنقض والهدم.

على هدي هذا المبدأ القرآني، قال رسول الله ﷺ: «أحب الدين الحنيفية السمحة»[1] وقال: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفِّروا» وفي رواية: «وسكِّنوا ولا تنفِّروا»[2]، وقال: «إن الدين يسر، ولن يشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه»[3].

---

(١) بوَّب له البخاري باب الدين يسر، انظر: «الجامع الصحيح» مع «الفتح»: (١/ ١١٦). وانظر الكلام على الحديث في فيض القدير للمناوي: (٣/ ٢٠٣).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب برقم: (٦١٢٥) دون زيادة: وبشروا...، ومسلم في الجهاد والسِّير برقم: (١٧٣٣) و(١٧٣٤) من حديث أنس بن مالك وأبي موسى الأشعري.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان برقم: (٣٩).

د- التدرج في التشريع:

ويضاف إلى ما تقدم: أن القرآن راعى التدرج في التشريع وفي ذلك ما فيه من مراعاة لطبيعة الإنسان، وقدرته على تقبل التكاليف والأحكام، وتهيئة الفرص المناسبة كي يعمل عقله وقلبه، ويتحرك ضمن دائرة طبيعية لا ينمو فيها أمر على حساب أمر آخر.

وعلى سبيل المثال لهذا التدرج في التشريع، فرضت الصلوات الخمس في السنة الثانية عشرة للبعثة، وفرض صوم رمضان في السنة الثانية للهجرة.

وكذلك الزكاة: فرضت في السنة الثانية للهجرة، وإن كان كثير من العلماء يرى أن التحديد كان في هذا الوقت، أما تقديم الأغنياء من أموالهم ما تجود به أيديهم بدون تحديد نصاب: فقد فرض من قبل الهجرة، بدليل قوله تعالى: في سورة (المؤمنون) حيث يصف الله عباده المؤمنين ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾[1] والآية مكية، وليست بمدنية وقوله في سورة الأنعام: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[2] وهي مكية.

والخمر لم تحرم إلا في السنة الرابعة للهجرة عام غزوة بني النضير، وكان ذلك على مراحل لما كان من شدة تعلقهم بها وحرصهم عليها:

ففي أول مرحلة: قابل -سبحانه- السكر بالرزق الحسن، فقال -جل شأنه- في معرض الحديث عن النعمة بالنخيل والعنب ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[3]، وفي هذه المقابلة ما فيها من التفريق بين السَّكَر والرزق الحسن!

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٤.

(٢) من الآية: ١٤١، وانظر تفصيلاً نافعاً لهذه القضية عند الحافظ ابن كثير في كتابه: «تفسير القرآن العظيم»: (٥/ ٢٤١٩) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾.

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٧.

وفي المرحلة الثانية: كان الجواب عنها وعن الميسر مطلقًا وأن إثمهما أكبر من نفعهما ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾(1).

ثم نهى عن الصلاة مع السكر فقال: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾(2).

ثم جاء النهي الصريح القاطع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾(3).

والحج كان افتراضه في السنة السادسة على قول، وعلى قول آخر كان في السنة التاسعة للهجرة، حيث حج في تلك السنة أبوبكر، وحج رسول الله في السنة العاشرة الحجة التي عرفت بحجة الوداع.

وبقي المسلمون في مكة ثلاثة عشر عامًا، وهي حقبة العهد المكي، لا يؤذن لهم بقتال، بل يؤمرون بالعفو والصفح، مع الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(4). ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾(5). حتى زادت هذه الآيات

---

(1) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(2) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(3) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠-٩١.

(4) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(5) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.

التي نزلت على هذا النمط، على نيف وسبعين آية، كما يقول بعض العلماء، ولم تنزل الآيات بالإذن في القتال إلا أول عام للهجرة، حيث قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾(١).

هذا إلى كثير من الأمثلة التي يمكن أن يجدها الباحث في مظانها، وهي كثيرة وفيرة؛ بل يمكن القول بأن مكيَّ القرآن ومدنيَّه حسب القاعدة العريضة التي قام عليها كلٌ منهما، من أوضح النماذج لذلك.

هـ- الواقعية:

والذي قلناه يلاحظ معه الواقعية حيث تجد التواؤم بين المكلف وبين الأحكام التي خوطب بها؛ فالقرآن كان واقعياً في أحكامه حين راعى في التشريع وضع الإنسان في تكوينه، وأهليته، واستعداده، وما فيه من ميول وغريزة وفطرة.. وعلاقته بالكون والحياة وما إلى ذلك. فجاءت الأحكام تفيد من استعداده وتلبي رغباته، ضمن الحدود المشروعة، وتأخذ به -في طريق الجادة- إلى حيث يكون لبنة صالحة في بناء أمة لها كيانها، ولها أصالتها، ولم يفترض القرآن بالإنسان ملكًا، ثم راح يحاسبه كإنسان، بل كان الأمر طبيعياً بكل ما في هذه الكلمة من معنى، واقعياً بكل ما تحمله هذه الأحرف من مدلولات.

وسبحان من خلقَ فسوّى وقدَّر فهدى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(٢).

فهو -سبحانه- اللطيف الخبير بشؤونهم وأعمالهم وما يصلحهم.

---

(١) سورة الحج، الآية: ٣٩.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٤.

وكما يقول الإمام الغزالي -رحمه الله-: (إنما يستحق اسم اللطيف من يعلم دقائق الأمور وغوامضها، وما لطف منها، ثم يسلك في إيصال ما يصلحها سبيل الرفق، دون العنف. والخبير: هو الذي لا يعزب عن علمه الأمور الباطنة، فلا تتحرك في الملك والملكوت ذرة، ولا تسكن أو تضطرب نفس، إلا وعنده خبرها، وهو بمعنى العليم)[1].

(١) وانظر: «محاسن التأويل» للعلامة جمال الدين القاسمي: (١٦/ ٥٨٨٤).

الفَصلُ الثّاني

المصدر الثاني : السنّة

الدليل أو المصدر الثاني من مصادر الشريعة -كما مر آنفًا- هو (السنة)، ولهذا المصدر من الأهمية ما يوجب الوقوف عند كثير من الجوانب التي سنعرض لها فيما يلي:

التعريف بالسنة:

السنة من الناحية اللغوية كلمة قديمة معروفة في لسان العرب، وهي في اللغة العربية: الطريقة، حسنة كانت أو سيئة. ومن ذلك قول النبي ﷺ: «من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرُها وأجرُ من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[1].

والقرآن الذي أنزله الله بلسان عربي مبين يلاحظ فيه أنه استعمل السنة في عدد من المواطن، وأراد بها الطريقة المتبعة والعادة المألوفة المستمرة، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

---

(١) رواه مسلم في الزكاة مطولاً من حديث جرير بن عبدالله البجلي برقم: (١٠١٧).

الْمُكَذِّبِينَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾[2].

على أن طرائق الاستعمال تدرجت بهذه الكلمة، فرأيناها أصبحت تستعمل في صدر الإسلام استعمالاً له نوع من الارتباط بالمعنى اللغوي، بالإضافة إلى العمل والتطبيق.

فالسنة في تلك الحقبة كان يعبر بها عن الطريقة العملية التي طبق بها الرسول ﷺ مبادئ الدين وأحكامه كما أمر بها الله عز وجل؛ ولذلك أطلقت على طريقته وطريقة أصحابه بمعنى أنها تطلق على ما دل عليه دليل شرعي، سواء في القرآن، أو عن النبي ﷺ أو اجتهد فيه الصحابة لجمع القرآن في المصحف الإمام وتدوين الدواوين؛ وهي على هذا المعنى تقابل كلمة (بدعة) التي كشف عن معناها النبي ﷺ بقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[3]. وإذن: فالسنة: تعطي التزامًا للتطبيق العملي لمبادئ الدين وأحكامه، كما أمر الله وبيّن رسوله ﷺ، والبدعة: تعطي السلوك المخالف الذي يقابل الطريقة الأولى.

وبهذا المعنى الذي يرتدُّ إلى الأصل اللغوي أعني التطبيقَ العملي: جاءت السنة مقترنة بالكتاب في وصايا الرسول ﷺ وتوجيهاته، فهو يحض على التمسك بها كما يحض على التمسك بالكتاب؛ فنراه يقول فيما روى الإمام مالك: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنةَ رسوله»[4]، ويقول

---

(1) سورة آل عمران، الآية: ١٣٧. (2) سورة الإسراء، الآية: ٧٧.

(3) رواه البخاري في الصلح برقم: (٢٦٩٧)، ومسلم في الأقضية برقم: (١٧١٨) من حديث عائشة.

(4) مالك في «الموطأ» في القدر رقم: (٣) من حديث مالك بن أنس. وله شاهد من حديث ابن عباس عند الحاكم: (١/ ٩٣). والبيهقي.

أيضًا: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي -وفي رواية-: الراشدين المهديّين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ»(١).

على أن السنة، وهي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وحجة ملزمة في دين الله ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ وطاعة رسول الله من طاعة الله: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ثبتت لها تعريفاتها اصطلاحية عند العلماء حسب الوجهة المراد بها الانتفاع من حديث الرسول ﷺ، فالسنة عند المحدثين: «ما أثر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أوخُلقية ولو قبل الرسالة» لأن المحدث يهمه أن يقدم كل ما ورد في شأن رسول الله ﷺ لما أنه الأسوة الحسنة. و كان لها عند علماء الأصول تعريف يتناسب مع طبيعة الإلزام التي يحملها النص المنسوب إلى الرسول ﷺ، ذلك أننا عندما نقول: السنة -والكلام في مجال التشريع والأحكام- فذلك يعني أن يلتزم المكلف بمدلول النص المذكور. ومن هنا كان لابد من التحديد للسنة بالمعنى التشريعي الذي يُخَاطب به المكلف، ويُطلب منه أن يلتزم بالنص الذي يدل عليه؛ لأن السنة -كما نعلم- بيان للقرآن والأحكام تستنبط منها كما تستنبط من القرآن، فهي مرجع العلماء في فهم المراد من القرآن، والوقوف على حقائقه.

وعلى هذا: فإن السنة عند علماء الأصول: هي «ما أُثر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير» إذ إن النصوص في هذه الأنواع الثلاثة هي التي تستنبط منها الأحكام.

---

(١) من حديث طويل عن العرباض بن سارية، رواه أحمد: (٤/ ١٢٦-١٢٧). وأبوداود في السنة برقم: (٤٦٠٧). والترمذي في العلم برقم: (٢٦٧٦). وابن ماجه في المقدمة برقم: (٤٤). والدارمي: (١/ ٤٤). والحاكم: (١/ ٩٥) وصححه ووافقه الذهبي. وصححه ابن حبان -الإحسان- برقم: (٥). وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

أ- فالقول: ما كان يخاطب به الناس معبراً عن قصده ومراده، كالذي جاء في الحديث الصحيح: «إنما الأعمال بالنية وإنما لكل امرئ ما نوى»[1]، وكما في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2].

ب- والفعل: تلك التصرفات التي كان يقوم بها في دائرة العمل والسلوك والتشريع، ومن أمثلة ذلك ما ورد من تعليم الصحابة كيفية الصلاة وأعمالها، ومناسك الحج وشعائره، حتى إنه -كما ثبت في الصحيح- قال ﷺ بعد أن صلى مرة على المنبر أمامهم «صلوا كما رأيتموني أصلي»[3] وفي شأن الحج: كان في حجة الوداع يقوم بالشعائر المطلوبة أمام أصحابه من طواف، وسعي، ووقوف بعرفه، ورمي للجمار. . . إلخ ويقول «لتأخذوا مناسككم»[4]. ومما يذكر في هذا الباب ما روى مسلم عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلي الضحى أربعاً ويزيد ما شاء الله»[5].

جـ- أما التقرير: فهو أن يُقر أمراً رآه من أحد الصحابة في حضرته، أو بلغه عنه قولاً أو فعلاً، وذلك بسكوت منه مع دلالة الرضا، أو بإظهار استحسان وقبول: فلو كان الأمر غير مشروع لما أقره ﷺ؛ لأنه أمين على الرسالة التي يبلغها للناس، وعدمُ إنكاره لشيء غير مشروع يتنافى مع طبيعة الأمانة على تلك

(١) أخرجه البخاري في بدء الوحي برقم: (١). ومسلم في الإمارة برقم: (١٩٠٧) من رواية عمر ابن الخطاب في حديث طويل. وفي رواية «بالنيات».

(٢) رواه أحمد (١/ ٣١٣). وابن ماجه في الأحكام برقم: (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت، ورواه مالك في «الموطأ» مرسلاً. وانظر شرح ابن رجب للحديث في جامع العلوم والحكم.

(٣) رواه البخاري في الأذان برقم: (٦٣١). ومسلم في المساجد برقم: (٦٧٤).

(٤) رواه أحمد: (٣/ ٣١٨، ٣٣٧، ٣٧٨). ومسلم في المناسك برقم: (١٢٩٧). والنسائي في المناسك برقم: (٣٠٦٢) كلهم من حديث جابر.

(٥) «صحيح مسلم» صلاة المسافرين باب استحباب صلاة الضحى: (١/ ٤٩٧) رقم: (٧١٩).

الرسالة، وبيان الحلال والحرام، وما لا يتفق معها، هذا بالإضافة إلى كونه معصوماً[1]، ومما ورد في ذلك مثلاً: إقراره لما فعل الصحابة يوم الذهاب إلى بني قريظة بعد الرجوع من الأحزاب حيث قال لهم: «لا يصلين أحد العصر -أو الظهر- إلا في بني قريظة»[2] فبعضهم فهم من كلام النبي ﷺ الإسراع فقط، فصلى الصلاة على وقتها في الطريق وأسرع، والبعض أخّر الصلاة، حتى فات الوقت، امتثالاً لأمر رسول الله أن تكون الصلاة في بني قريظة، وأقر رسول الله كلاً من الفريقين على ما صنع. وهذا الإقرار لاجتهاد من فهم أن المقصود الإسراع، فصلى العصر على وقتها: يدل على مشروعية الاجتهاد بدءاً من عصره ﷺ.

ولقد يدخل في ذلك ما تنقله كتب الحديث من تركه ﷺ لبعض الأفعال في ظروف لو كان الفعل فيها مشروعًا لقام به؛ كما في ترك الأذان والإقامة لصلاة العيد، فأخذ العلماء أن صلاة العيد لا تستوي مع غيرها في مشروعية الأذان والإقامة.

وكان من فقه الإمام البخاري -رحمه الله- أنه أثبت في كتاب العيدين من «جامع الصحيح» باباً عنوانه: «باب المشي والركوب إلى العيد بغير أذان ولا إقامة» ومما أورد تحته من الأخبار قول عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما-: «وأخبرني عطاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- وعن جابر بن عبدالله -رضي الله عنهما- قالا: «لم يكن يؤذن يوم الفطر ولا يوم الأضحى»[3] يعني لصلاة العيد.

أما السنة في اصطلاح الفقهاء: فهي «ما يثاب المكلّف على فعله ولا يعاقب

---

(١) وانظر: «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص ٢٩).

(٢) رواه البخاري في صلاة الخوف برقم: (٩٤٦)، وفي المغازي برقم: (٤١١٩). ومسلم في الجهاد برقم: (١٧٧٠) عن ابن عمر. ورواية البخاري: «لا يصلين أحد العصر..»، أما رواية مسلم: فهي «الظهر»، أما أصحاب المغازي فيروونها «العصر». ابن سعد في الطبقات: (٢/ ٧٦).

(٣) انظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري»: (٢/ ٤٥١-٤٥٢).

على تركه مما فعله النبي ﷺ وواظب عليه من غير افتراض ولا وجوب مثل السنن الرواتب مع فرائض الصبح والظهر والمغرب والعشاء. وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة التي هي: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة. وقد تطلق عندهم -أي الفقهاء- على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم: طلاق السنة وطلاق البدعة[1].

وهكذا يتبدى لنا ما سلفت الإشارة إليه من أن الإجماع منعقد على عظيم مكانة السنة في الشريعة الإسلامية وأنها المصدر الثاني في التشريع، وحجة ملزمة للمكلف علماً وعملاً، ولكن الاختلاف في المصطلحات عند التعريف كان مرده إلى اختلافهم في الأغراض التي يُعنى بها المحدث، أو الأصوليُّ، أو الفقيه.. إلخ. حسب وجهته وما قصده؛ فعلماء الحديث بحثوا عن رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة والإمام القدوة ﷺ، فنقلوا للأمة كل ما يتصل به من أقوال أو أفعال أو إقرارات، وكل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل؛ وعلماء الأصول كان همُّهم رسولَ الله صاحب الشريعة المبيِّن للقرآن الذي أنار الطريق للمجتهدين بما وضع من قواعد الاجتهاد وبيَّن دستور الحياة للمكلفين فعنوا بأقواله وأفعاله وإقراراته التي تثبت الأحكام وتقررها.

وعلماء الفقه بحثوا في سنة الرسول ﷺ الذي لا تخرج أقواله وأفعاله عن الدلالة على حكم شرعي وهم يبحثون عن حكم الشارع في أفعال العباد وجوباً أو إباحة أو حرمة أو كراهة أو غير ذلك[2].

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٣١). «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: (ص٤٧-٤٨). «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٣١-٣٣).

(٢) انظر: «السنة مكانتها في التشريع الإسلامي»: (ص٤٩). «لمحات في أصول الحديث»: (٣٣-٣٥)، ويراجع بحث أنواع الحكم التكليفي في هذا الكتاب ص (٦٢٤).

حجية السنة:

أشرنا من قريب إلى الأهمية البالغة التي يعطيها العلماء لتحديد معنى السنة، لما أنها المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وقد قامت الأدلة الكثيرة على منزلة السنة في الشريعة وكونها أصلاً من أصول الدين، تقوم به الحجة على المسلم، وتحمِّل في خطابها المكلفين طابع الإلزام؛ فإلى جانب كونه ﷺ معصوماً عن أي خطأ أو زلل في تبليغ هذا الدين قامت الأدلة على ذلك أيضاً من نصوص الكتاب والسنة وفعل الصحابة، والمعقول[1].

أ- أما في القرآن الكريم: فقد أمر الله بالأخذ بما جاء به الرسول ﷺ، والانتهاء عما نهى عنه فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[2].

وقرن الله طاعته بطاعة الرسول فقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[3]. وجعل طاعة الرسول من طاعته فقال جل شأنه: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[4].

وبأصرح من هذا جاء قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[5].

---

(١) وانظر: «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص٢٣٢، ٤٠١) فما بعدها. «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى السباعي: (ص٣٧٦) فما بعد. «حجية السنة» للشيخ مصطفى عبدالخالق: (ص٢٧٨-٣٨٢). «لمحات في أصول الحديث»: (ص٣٩-٤٢). «حجية السنة» للدكتور حسين شواط: (ص٢٥٤) فما بعد.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٣٢.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٠.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٣٢.

وأوجب على المؤمنين التزام أمره، وأنه لا يجوز للمؤمن أن يخرج عن ذلك فقال في سورة الأحزاب: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾[1].

وتحكيم رسول الله فيما شجر بينهم مع كمال الطمأنينة لما يقضي به واجب، وهو علامة الإيمان: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[2]. ويصل الأمر إلى التهديد والوعيد لمن يخالفون عن أمره بفتنة الدنيا وعذاب الآخرة فيقول تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3].

وقلّده الله أمانة البيان لكتابه، والكشف عن حقائقه بشرح معانيه فقال: ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[4].

وبعد هذا لابد من ملاحظة أن (الحكمة) -وهي من مهمات الرسول ﷺ التعليمية-: عندما تُذكر في القرآن مقترنة بكلمة (الكتاب) فالمراد بها عند المحققين: السنة.

كما في قوله تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ وقد أورد الإمام الشافعي عدداً من الآيات التي اقترن فيها ذكر الحكمة مع الكتاب ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [النساء: ١١٣] الآية. ثم قال -رحمه الله-:

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٣) سورة النور، الآية: ٦٣.

(٤) سورة النحل، الآية: ٦٤.

«فذكر الله الكتاب -وهو القرآن- وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ وهذا يشبه ما قال والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز -والله أعلم- أن يقال: الحكمة ههنا إلا سنة رسول الله»[1].

وقال الطبري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [البقرة: ٢٣١] الآية «يعني وما أنزل عليكم من الحكمة وهي السنن التي علمكموها رسول الله ﷺ وسنَّها لكم»[2].

ب- وأما في السنة: فقد ثبت أن النبي ﷺ كان يأمر أصحابه أن يبلِّغ الشاهدُ منهم الغائبَ ما يسمعون منه ﷺ، ويحض على وعي ما يبلغهم إياه تمام الوعي، وهذا واضح في أهمية السنة ومكانتها من التشريع. فقد خطب ﷺ يوم النحر وكان مما قاله بعد: «ألا فليبلغ الشاهدُ الغائب، فرُبَّ مبلَّغ أوعى من سامع فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[3].

وعن زيد بن ثابت -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وبلَّغها من لم يسمعها، ثم ذهب بها إلى من لم يسمعها، ألا فرُبَّ حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[4].

---

(١) «الرسالة»: (ص٧٦-٧٩).

(٢) «جامع البيان»: (٥/ ١٥) معارف.

(٣) رواه البخاري مطولاً في خطبة منى الحج برقم: (١٧٤٠). والإمام أحمد (٥/ ٣٧) رقم (٢٠٣٨٦) من حديث أبي بكرة. ورواه البخاري في العلم عن أبي بكرة برقم: (٦٧).

(٤) رواه أبو داود في العلم من السنن برقم: (٣٦٦٠). والترمذي في كتاب العلم برقم: (٢٦٥٦). وابن ماجه في المقدمة برقم: (٢٣٠). والدارمي عن جبير بن مطعم برقم: (٢٣٣-٢٣٤).

وعن ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نضَّر الله امرءاً سمع منا شيئاً فبلَّغه كما سمعه، فرُبَّ مبلَّغ أوعى من سامع»[1].

وعن البخاري من رواية أبي بكرة في خطبة منى «. . . ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى منه»[2].

قال الإمام الشافعي: «فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أُدِّي إليه؛ لأنه إنما يؤدَّى عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحدٌّ يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا»[3].

وانظر إلى هذا التحذير الشديد منه ﷺ لمن يُعرضون عن السنة بحجة اقتصارهم على اتباع القرآن؛ إذ لو كانوا صادقين في دعوى اتباع القرآن: لاتبعوا السنة؛ لأن القرآن أمر باتباعها، ولأنها هي نفسه بيان للقرآن.

روى البيهقي ما أخرجه الشافعي وأبو داود والحاكم وغيرهم من حديث أبي رافع قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أُلفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري، مما أمرت به ونهيت عنه يقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[4].

(١) رواه الترمذي برقم: (٢٦٥٧) وقال: حديث حسن صحيح وأحمد في المسند: (١/ ٤٣٧).

(٢) «الجامع الصحيح» مع «الفتح» رقم: (٦٧) كتاب العلم.

(٣) انظر: «الرسالة»: (ص٧٨)، فما بعدها. «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة» للسيوطي: (ص٩). «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٣٤-٣٥).

(٤) أخرجه الشافعي في «الرسالة»: (ص٢٢٦)، رقم: (٦٢٢). والبيهقي في معرفة السنن والآثار: (١/ ١١٢). وأبو داود في السنة برقم: (٤٦٠٥). والترمذي في العلم برقم: (٢٦٦٣). وابن ماجه في المقدمة برقم: (١٣)، كلهم من حديث أبي رافع. والحاكم: (١/ ١٠٨-١٠٩).

وجاء في حديث المقدام بن معدي كرب: أن النبي ﷺ حرم أشياء يوم خيبر، منها الحمار الأهلي، وكلُّ ذي ناب من السباع، ثم قال ﷺ: «يوشك أن يقعد الرجل على أريكته يحدث بحديثي فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله»(١).

وفي رواية «ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان متكئ على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلُّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه»(٢).

وأخرج البيهقي عن ابن عباس أن رسول الله خطب في حجة الوداع فقال: «إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا، كتاب الله وسنتي»(٣).

وأخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله»(٤).

ولا يخفى أن طاعة رسول الله بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى إنما تكون باتباع سنته ﷺ.

ولقد يكون من الخير أن نشير إلى أن بعض المنحرفين قد وضع من القديم أخبارًا تفيد نوعًا من التشكيك بسنة النبي ﷺ، غير أن علماء الحديث بما وضعوا

(١) رواه أبو داود في السنة برقم: (٤٦٠٤). والترمذي في العلم برقم: (٤٦٦٦). وابن ماجه في المقدمة برقم: (١٢).

(٢) رواه أبو داود في كتاب السنة من «السنن» برقم: (٤٦٠٤). من رواية المقدام بن معدي كرب.

(٣) تقدم في ص (١٠٨) وتخريجه هناك.

(٤) رواه البخاري في الأحكام برقم: (٧١٣٧) وفي الجهاد. ومسلم في الإجارة برقم: (١٨٣٥) من حديث أبي هريرة.

من قواعد، وما رسموا من مناهج، وما دققوا في ضوابط الجرح والتعديل استطاعوا أن يعطوا لكل خبر قيمته، من حيث كونه مقبولاً أو غير مقبول، ويدخل تحت المقبول: الصحيحُ والحسنُ جميعاً.

ومما وضعه أهل الزيغ للتشكيك المومى إليه: خبر يقول على لسان رسول الله: «إن الحديث سيفشو عني؛ فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم يخالف القرآن فليس عني». قال الإمام الشافعي: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير، وإنما هي رواية منقطعة عن رجل مجهول، واعتبر الخبر من وضع الزنادقة[1].

فنحن نبحث عن الحديث الذي استوفى شروط القبول عند العلماء، فإن وقعنا عليه فلن يكون مخالفًا للقرآن أبدًا، ومن هنا قال الإمام الشافعي بعد أن أشار إلى الخبر المتقدم: «وليس يخالف الحديث القرآن، ولكن حديث رسول الله ﷺ يبيِّن معنى ما أراد، خاصاً وعاماً وناسخًا ومنسوخًا، ثم يُلزم الناس ما سَنَّ بفرض الله، فمن قبل عن رسول الله ﷺ فعن الله قبل»[2].

وفي قول الشافعي: «فمن قبل عن رسول الله فعن الله قبل» بيان وأي بيان لهذا الموضوع؛ فالاستمساك بالسنة استمساك بالكتاب ولا شك. روى ابن عبدالبر أنه قيل لمطرف بن عبدالله: لا تحدثونا إلا بالقرآن. فقال: والله ما نريد بالقرآن بديلاً، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن»[3].

(١) انظر: «الرسالة»: (ص٧٨) فما بعدها.

(٢) انظر: «الرسالة»: (ص٧٨) فما بعدها.

(٣) انظر: «جامع بيان العلم وفضله»: (٢/ ١٨٨) فما بعد.

وبناء على ذلك قرر العلماء أن الوحي قسمان: وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن الكريم، ووحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو وهو السنة الصحيحة عن رسول الله، المبين عن الله مراده منا قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، وقال -سبحانه-: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2].

جـ- وفي عمل الصحابة في حياته وبعد وفاته ﷺ من الاستمساك بالسنة، وهم الذين حضروا متنزل الوحي، وتلقوا عن الرسول الكريم مباشرة بلاغَهُ، وبيانه بالقول والفعل، والقدوة، والإقرار تلك الحقبة الطويلة من الزمن- ما يدل دلالة واضحة على حجِّيَّتها، فالمتلقون -وهم الصحابة- قد خالطوا زمن الوحي وأحواله، وجاء الخطاب القرآني بلغتهم التي هي العربية، وكان ذلك على ما يعهدون في مدلولات الكلام، وطرائق التعبير، فسلوكهم يفسِّر لنا ويوضح.

ولقد ثبت أن الصحابة في حياة النبي كانوا يعتبرون أقواله وأفعاله وتقريراته في ساحة التشريع، أحكامًا تشريعية تُلتزَم امتثالاً لأمر الله بطاعة رسوله ﷺ، كالذي رأينا في حديث معاذ وحكمه إذا عرض له قضاء بالسنة بعد الكتاب[3]. ووقائع ذلك تَعزُّ على الحصر، وعلى سبيل المثال: صلى رسول الله ﷺ حوالي ستة عشر شهراً إلى بيت المقدس بعد أن هاجر إلى المدينة، وفي يوم من الأيام بعد أن صلى ركعتين من الظهر بالمسلمين، أُمر أن يتوجه إلى المسجد الحرام فاستدار إليه، وما كان من المسلمين إلا أن استداروا إليه كذلك، وكان تحويل القبلة بقوله تعالى:

---

(١) من الآية ٤٤: النحل.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤. وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (١/ ٩٧).

(٣) انظر ما سبق ص(٤٠).

﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾(١).

وروى البخاري عن عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما- قال: «اتخذ رسول الله ﷺ خاتماً من ذهب، فاتخذ الناس خواتيم من ذهب، فقال النبي ﷺ: إني اتخذت خاتماً من ذهب، فنبذه وقال: إني لن ألبسه أبداً، فنبذ الناس خواتمهم»(٢) والأمثلة كثيرة على هذا(٣).

وما كان أحد يراجع رسول الله في أمر من الأمور - اللهم إلا إذا كان الفعل أو القول اجتهاداً في أمر دنيوي؛ كالذي حصل بين يدي غزوة بدر، حين راجعه الحباب بن المنذر -على بعض الروايات- في مكان نزول الجيش، حيث رأى الحباب -وهو ابن الأرض العارف بمداخلها وشعابها وما يفيد في مجابهة العدو وما لا يفيد- رأى التحول عن المكان إلى مكان آخر، عندما أخبره الرسول أن نزوله في المكان الأول لم يكن وحياً، وإنما هو الرأي والحرب والمكيدة وأخذ رسول الله ﷺ برأيه(٤).

أما بعد وفاته ﷺ: فقد كانت المسألة استمراراً لما كان في حياته ﷺ، إذ إن الأمر بطاعته في الكتاب الكريم ليس قصراً على الحياة فقط، وكذلك ما جاء في

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٤، وانظر: في شأن تحويل القبلة «جامع البيان» للطبري: (٣/ ١٧٢) فما بعد. «الدر المنثور» للسيوطي: (١/ ١٤٦) وما بعدها. «زاد المعاد» لابن القيم: (٣/ ٦٦).

(٢) انظر: «صحيح البخاري» مع «فتح الباري» رقم (٧٢٩٨)، (١٣/ ٢٧٤) الاعتصام.

(٣) وانظر: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: (ص٥٣-٥٤). «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٣٩-٤٠).

(٤) «سيرة ابن هشام»: (٢/ ٢٧٢). «سيرة ابن هشام مع شرحها الروض الأنف» للسهيلي: (٢/ ٦٢).

السنة من وجوب اتباعه كما في قوله: «عليكم بسنتي»[1]، «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله وسنة نبيه»[2]، ليس قاصرًا على حياته فقط، وإنما فهم الصحابة أن الأمر يستوي فيه الحالان على السواء؛ فمنزلة السنة لا ترتبط بحياة أو موت، والنصوص مطلقة لم يحدها زمان ولا ظرف معيَّن.

من أجل ذلك رأينا الصحابة -رضي الله عنهم- يبذلون أقصى الجهد في تبليغ سنة النبي ﷺ، معتبرين ذلك أمانة دينية أساسية، يجب أن تؤدى، لما في الأمر من فتح الطريق أمام المسلمين لفهم كتابهم، ووعي شريعتهم من طريق بيان الرسول ﷺ[3].

والمعروف عن أبي بكر رضي الله عنه -كما سبق- أنه كان إذا عرضت له واقعة من الوقائع نظر في كتاب الله، فإن لم يجد تلمس دليلاً من السنة، مستعينًا بمن يمكن أن يكون عنده من ذلك علم عن رسول الله، ثم ينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثالثة التي هي الرأي وما يترتب عليه، وكذلك كان يفعل عمر -رضي الله عنه-... وهكذا.

وقد أشرنا من قبل إلى ما أخرج البغوي عن ميمون بن مهران قال: كان أبوبكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله ﷺ سنَّة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء، فإن

---

(١) تقدم ص(١٠٩)، مع التخريج.

(٢) تقدم ص (١٠٨) مع التخريج.

(٣) وانظر: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: (ص٥٥) فما بعد.

أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم؛ فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر -رضي الله عنه- يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن أو السنة، نظر هل لأبي بكر فيه قضاء؟ فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس الناس فإذا اجتمعوا على أمر قضى به.

والوقائع في ذلك كثيرة نجتزئ بذكر بعضها على سبيل الاستشهاد والتوضيح.

معلوم أن القرآن الكريم لم يعرض صراحة لإرث الجدة، وحدث -كما ورد في الصحيح- أن جاءت جدة إلى أبي بكر تطلب منه أن يحكم لها بالإرث فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئًا، وما علمت أن رسول الله ذكر لك شيئًا، ثم سأل الناس، فقام المغيرة فقال: كان رسول الله ﷺ يعطيها السدس، فقال له أبوبكر: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها -للجدة- أبوبكر، حيث أعطاها السدس كما كان يعطيها الرسول ﷺ[(١)].

وروي أن عمر بن الخطاب كان يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئًا، حتى أخبره الضحاك بن سفيان «أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته»، فرجع إلى ذلك عمر وصار يورث المرأة من دية زوجها المقتول[(٢)].

---

(١) رواه أبو داود في الفرائض برقم (٢٨٩٤)، والترمذي في الفرائض برقم: (٢١٠٠-٢١٠١). وابن ماجه في الفرائض برقم: (٢٧٢٤).

(٢) أخرجه الشافعي في «الرسالة»: (ص٤٢٦). وأحمد: (٣/ ٤٥٢). وأبو داود في الفرائض برقم: (٢٩٢٧). والترمذي في الفرائض برقم: (٢١١٠). وقال: هذا حديث حسن صحيح. قلت: والعمل على هذا عند أهل العلم. وابن ماجه في الديات برقم: (٢٦٤٢).

د- وإضافة إلى كل ما مر، نرى أن حجية السنة يحكم بها العقل السليم، ومنطق البحث المستقيم.

فما يرد عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات هو -كما أسلفنا- تعليم وتبليغ لرسالة ربه، حيث أُمر أن يعلّم الكتاب والحكمة، وأن يبلّغ ما أُنزل إليه من الله -عز وجل-، أمضى بذلك وهو يبني الإنسان وشؤون الحياة والمجتمع والأمة ويضع قواعد الحضارة المثلى ما يزيد على ثلاثة وعشرين عاماً. وفي ذلك يقول الله عز شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾[1]. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[2].

وجاء في آيات أخرى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[3]. وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4].

وعلى هذا فسنة النبي ﷺ، التي تشمل ما يقوله، أو يفعله، أو يقرره، هي من التعليم والتبليغ؛ وإذن فهي جزء من تلك الشريعة التي جاء بها الإسلام، والتي احتواها مضمون القرآن العظيم، وعلى ذلك فإنكارها إنكار لقدر بالغ الأهمية من شريعة الله، ومخالفة شنيعة لأمر الله ورسوله ﷺ.

---

(١) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ١٨.

(٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

ولعل من الخير أن نذكِّر أيضًا بما عرضنا له في صدر هذا البحث من صريح القرآن بأن السنة بيان للكتاب؛ ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فمن الناحية المنطقية: ما دام القرآن يصرح بذلك، فكيف نكون كأولئك الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، كيف نصدق بالمبيَّن ولا نصدق بالمبيِّن؟ إن منطق البحث يقتضينا أن ننظر إلى الوحدة الموضوعية في المسألة؛ فالإيمان بالكتاب نفسه، لابد أن يرافقه إيمان بما هو تبليغه وتعليمه وبيانه.

على أن القرآن صريح -كما أسلفنا- بإعطاء ما يأتي به الرسول سوية عالية من الحكم وهي الوحي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]. ويقرر بجانب ذلك أن علم الرسول هو من عند الله ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[2].

ثم ماذا؟

ولقد وقف العلماء المدققون بالمرصاد لكل فرية، بل لكل اعتراض قام في هذه السبيل، وأظهروا لكل من عنده أهلية الاحتكام إلى المعرفة، ومنطق العلم، أن أولئك الذين يحاولون أن يشككوا في أمر السنة قديمًا أو حديثًا ليس لديهم أثارة من منطق، أو دليل يتصل بالعلم والمعرفة بسبب، كما يرى ذلك مفصلاً عند الإمام الشافعي في كثير من كتبه كالرسالة، والأم، وجماع العلم.

فأئمة الحديث وعلماؤه وضعوا المناهج الدقيقة للتفريق بين الحديث الصحيح وغير الصحيح، ورسموا القواعد التي بها تختبر كل رواية من روايات الحديث، وتعرف قيمة الراوي وأهليته ومنزلته.

---

(١) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ١١٣.

هذا، إلى جانب الشروط التي لابد من توافرها ليكون الحديث صحيحًا، والشروط التي لابد من توافرها في الراوي لتكون روايته مقبولة؛ وتلك أمور قامت على أساسها علوم، لا علم واحد، وكلها لخدمة السنة ووضعها في منزلتها الطبيعية مصدرًا ثانيًا للشريعة بعد القرآن الكريم، ولئن كان موطن التفصيل لهذه الإشارة المجملة العابرة هو كتب الاختصاص، إنا سنعرض بإيجاز لبعض القضايا في المبحث التالي إن شاء الله.

وفي خاتمة مبحث حجية السنة: نثبت هنا ما ذكره الإمام الشاطبي حول هذه النقطة حيث قال: «إن الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم، خارجين على السنة، إذ عولوا على أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطَّرَحوا أحكام السنة، فأدّاهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله»، ثم أشار إلى ذلك الخبر الموضوع الذي ألمحنا إليه سابقًا، فقال: «وربما ذكروا حديثًا يعطي أن الحديث لا يُلْتَفَتُ إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذلك ما روي أنه ﷺ قال: «ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله... » إلخ. أو «إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني... » إلخ.

قال عبدالرحمن بن مهدي: «الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث». قال: «وهذه الألفاظ لم تصح عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل.. وقد عارض الحديث قوم فقالوا: نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمد على ذلك... قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفًا -أي لدعواهم- لأنا وجدنا كتاب الله يطلق التأسي والأمر بطاعته ويحذر من مخالفته»[1].

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٤/ ٨-١١).

ونعيد إلى الأذهان قول الإمام الشافعي -رحمه الله-: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير، وإنما هي رواية منقطعة عن مجهول، واعتبر هذا الخبر وأمثاله من وضع الزنادقة»، واتفق بذلك مع عبدالرحمن بن مهدي وعلي بن المديني شيخ البخاري -رحم الله الجميع-[1].

ويقول الإمام ابن حزم: «القرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى؛ وحكمهما واحد في وجوب الطاعة لهما لما قد قدمنا آنفاً في صدر هذا الباب. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠، ٢١] فبين تعالى بهذه الآية أنه لم يُرِدْ منّا الإقرار بالطاعة لرسوله ﷺ بلا عمل بأوامره واجتناب نواهيه»[2].

تقسيم السنة حسب ورودها:

المتن والسند:

يجد الباحث في أصول الحديث، وأصول الفقه، أن ما نقل من السنة -وهي الأحاديث- عن النبي ﷺ، ثم سجل في دواوين الحديث، كالمسانيد والصحاح وكتب السنن والأجزاء وغيرها فهي حسب اصطلاح العلماء: عنصران اثنان هما: المتن والسند.

---

(١) وانظر: «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٣٧-٣٨).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (١/ ٩٨)، وانظر هناك تفصيلاً غاية في الأهمية بدءاً من (١/ ٩٦).

فالخبر الدال على السنة يدعى (المتن)، والإخبار عن الطريق الذي وصلت به السنة هو (السند).

فالمتن: هو نص الحديث المروي، أي العبارات التي أديَّتْ بها السنة قولية أو فعلية أو تقريرية.

والسند: هو الطريق الموصل إلى المتن، وهذا الطريق هو أولئك الرواة، الذين نقلوا نص الحديث الذي هو (المتن) بالتسلسل واحداً عن الآخر؛ فذلك إخبار عن طريق المتن فكأنا نقول: المتن حدَّث به فلان عن فلان[1].

مثال ذلك: ما روى الإمام البخاري في «صحيحه» قال: حدثنا عبدالله بن منير سمع أبا النضر قال: حدثنا عبدالرحمن بن عبدالله بن دينار عن أبي حازم عن سهل بن سعد الساعدي -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: «رباط يوم في سبيل الله: خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة: خير من الدنيا وما عليها، والروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة: خير من الدنيا وما عليها»[2] فالسند في هذا الحديث: عبدالله بن منير وأبو النضر، وعبدالرحمن ابن عبدالله بن دينار، وأبو حازم، وسهل بن سعدالساعدي. أما المتن: فهو: «رباط يوم في سبيل الله..» الحديث[3].

باعث التقسيم:

لا شك أن حجية السنة -خصوصًا في مجال التشريع واستنباط الأحكام-: هي بالنسبة إلى الصحابة الذين عاشوا في ظل الوحي وبيانه من السنة أمرٌ لا

---

(١) انظر: «لمحات في أصول الحديث»: (ص١١-١٢).

(٢) «الجامع الصحيح» للبخاري: (٤/ ٣٥) الجهاد.

(٣) «لمحات في أصول الحديث»: (ص١٣).

يحتاج إلى بحث؛ لأنهم سمعوها مشافهة من الرسول أو علموها عنه. أما فيما يخص غير الصحابة الذين لم يسمعوا من النبي ﷺ فالأمر يتوقف على السند الصحيح؛ لأن النص الذي يراد أخذ الحكم منه، على أنه من السنة يحمل طبيعة الإلزام ومصدرية التشريع، لابد من معرفة ثبوته عن النبي ﷺ، وذلك يعتمد على حال الرواة، وما يطلب فيهم من الثقة والعدالة والضبط وما إلى ذلك.

ومن هنا، وبناءً على النظر العلمي الفاحص كانت السنة عند العلماء على أقسام:

أولاً: طريقة الجمهور في التقسيم:

قسم علماء الحديث وجمهور الأصوليين السنة حسب ورودها إلينا إلى خبر متواتر وخبر آحاد. وبيان ذلك فيما يلي:

١- المتواتر:

هو الخبر عن أمر حسي يرويه في كل طبقة من طبقاته جمع عن جمع، يُؤمن اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم، وعدالتهم، وتباعد مواطنهم؛ يروون ذلك عمن قبلهم من ابتداء السند إلى منتهاه، فيكون آخره كأوله وأوسُطه كطرفيه حتى صار كالمعايَن المسموع.

فعندما نقول: سنة متواترة: فمعنى ذلك أنه رواها من الصحابة جمع على هذه الصفة، ورواها عنهم كذلك جمع من التابعين، وعن هؤلاء جمع من تابعي

(١) انظر: «علوم الحديث» لابن الصلاح: (ص٢٩١). «نخبة الفكر وشرحها»: (ص٤-٥). «توجيه النظر إلى أطراف الأثر» للشيخ طاهر الجزائري: (ص٣٣-٣٥). «المحات في أصول الحديث»: (ص٨٨-٨٩).

التابعين. . وكل جمع من هؤلاء يُؤمَن اتفاقهم على الكذب عادة[1]. على أن الأصل في الصحابة -رضي الله عنهم- أنهم كلَّهم عدول كما تدل نصوص الكتاب والسنة.

حكم المتواتر:

لذا كان الخبر المتواتر عند العلماء قطعي الثبوت عن النبي ﷺ ويكفر جاحده، ويفيد العلم الضروري، فهو لا يحتاج إلى بحث ونظر، كما نعلم مثلاً وجود أبي بكر وعمر في الصدر الأول، وكما نعلم بمكة، وبغداد، وصنعاء، من غير حاجة إلى بحث ونظر وتأمل[1].

وقد قرر العلماء أن الجمع المطلوب للتواتر ينحصر في العصور الثلاثة الأُوَل: عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فقط، أما في العصور التالية: فلا يطلب؛ لأن السنة بعد أن دُونت سهل تواترها وانتشارها، لتوافر الدواعي إلى ذلك؛ فالواقع مثلاً أن الألوف المؤلفة تروي عن الإمامين البخاري ومسلم والإمام مالك والإمام أحمد وأصحاب السنن ما أثبته كل في كتابه من عنصر التدوين فيما بعد[2].

وينبغي أن يعلم أن من الشروط الأساسية للتواتر: كثرة الناقلين وتوافر صفات القبول، بحيث يُؤمَن عادة تواطؤهم على الكذب، ولكن هذه الكثرة لا يشترط

---

(١) انظر: «نخبة الفكر مع الشرح»: (ص٤-٥). «توجيه النظر»: (ص٣٣-٣٤). «أصول البزدوي»: (٢/ ٣١). «لمحات في أصول الحديث»: (ص٨٨-٨٩).

(٢) انظر: «أصول البزدوي»: (٢/ ٣٦). «شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر»: (ص٤-٥). «ألفية السيوطي» مع «شرحها» للشيخ أحمد شاكر: (ص٤٥). «توجيه النظر» للشيخ طاهر الجزائري: (ص٣٤-٣٥). «لمحات في أصول الحديث»: (ص ٨٩).

لها عدد معين على الراجح عند العلماء، بل العبرة بحكم العقل في هذا، فقد جرت العادة بحصول العلم عند توافر الكثرة دون بحث عن العدد، على أنه من المفيد أن نذكر أن العدد يتفاوت قلة وكثرة، بحسب ما يتوافر لتلك الطبقة الناقلة للخبر من الثقة والأمانة والعدالة والضبط وما إلى ذلك.

نوعا المتواتر:

انتهى العلماء في بحوثهم إلى أن هنالك متواترًا لفظيّاً، ومتواترًا معنويّاً.

أ- **فالمتواتر اللفظي**: هو الحديث الذي اتفق جميع رواة الحديث على روايته بلفظه ومعناه، وذلك كقوله ﷺ: «من كذب عليَّ متعمِّدًا فليتبوأ مقعده من النار»[1].

فقد ثبت أن هذا الحديث قد رواه بلفظه ومعناه من تابعي التابعين عن التابعين، عن الصحابة عن رسول الله ﷺ جمع عن جمع يُؤمَن تواطؤهم على الكذب عادة. وذهب البعض إلى أن عدد الصحابة الذين رووه بضعة وسبعون، وذهب البعض الآخر إلى أنهم بضعة وستون، ورأى آخرون أنهم يبلغون المائة أو زيادة، وذكر الإمام النووي عن بعض الحفاظ أنه روي عن اثنين وستين صحابياً فيهم العشرة المبشرون بالجنة، وأنه لا يُعرف حديثٌ اجتمع عليه العشرة إلا هذا[2].

ب- **أما المتواتر المعنوي**: فهو الحديث الذي اتفق الرواة على معناه ولكنهم

---

(1) هو حديث متواتر، أخرجه البخاري في العلم برقم: (١٠٧). ومسلم في الأدب برقم: (٢١٣٤) وكثيرون غيرهما من رواية علي والزبير وأنس وأبي هريرة -رضي الله عنهم-.

(2) «ألفية السيوطي»: (ص٤٤) فما بعد. «علوم الحديث» لابن الصلاح: (ص٢٤١-٢٤٢). «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١/٦٨). «فتح الباري» لابن حجر: (١/٢٠٠-٢٠١). «تدريب الراوي» للحافظ السيوطي: (٣٧٠-٣٧٥).

اختلفوا في لفظه؛ وأمثلة ذلك كثيرة كحديث: «إنما الأعمال بالنية»[1]. وحديث رفع اليدين في الدعاء[2].. إلخ... وغير ذلك كثير.

هذا: وينبغي أن يُعْلَم أن السنة المتواترة كثيرة في أفعاله ﷺ، كالذي روي في وضوئه، وصلاته، وصومه، وطرائق تعامله مع الناس، قد نقلت كيفيات هذه الأفعال الجموعُ التي يُؤمَن تواطؤها على الكذب، ولعل السبب في ذلك: أن هذه الأمور مما يطلع عليه الجمهور الذي يفترض فيه أن يأخذ تطبيق العبادة والسلوك العملي من فعل رسول الله ﷺ.

أما السنة المتواترة القولية: فليست من الكثرة كالفعلية ومما يذكره العلماء مثالاً لهذا النوع ما رأينا من قوله ﷺ: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[3]. وقوله في شأن كمال غسل الأعضاء عند الوضوء: «ويلٌ للأعقاب من النار»[4]. عندما رأى أُناسًا لا يغسلون أرجلهم ويكتفون بمسحها، فقد روى الحديث الأول مائة من الصحابة أو أقل وفيهم العشرة المبشرون بالجنة كما سبقت الإشاره، كما روى الحديث الثاني اثنا عشر صحابياً. ويمثلون لذلك أيضًا بحديث: «المسح على الخفين» فقد رواه عدد ينيِّف على الأربعين من الصحابة،

---

(١) انظر ما سبق ص(١١٠) والتخريج.

(٢) فقد روي عن النبي ﷺ نحو مائة حديث في رفع يديه عند الدعاء، تختلف في اللفظ وكلٌّ منها في قضية تختلف عن قضية أخرى؛ فالذي تواتر ضمن هذه القضايا هو ذلك المعنى الكليُّ المتفق عليه وهو «رفع اليدين عند الدعاء، إذ تواتر باعتبار المجموع». وانظر: «تدريب الراوي» للحافظ السيوطي: (ص٣٧٥)، وله كلام نفيس في هذه المسألة.

(٣) انظر: ص(١٣٠) مما سبق، والتخريج هناك.

(٤) رواه أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم وانظر: «المسند»: (٢/ ٢٠٥). «صحيح البخاري» مع «الفتح»: (١/ ٢٦٧). «صحيح مسلم بشرح النووي»: (٣/ ١٢٨).

وذكر السيوطي أنهم سبعون، وأوصل العددَ ابن منده إلى الثمانين. وبحديث: «رفع اليدين في الصلاة» من رواية خمسين، وحديث: «نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها» من رواية نحو ثلاثين، وحديث: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف» من رواية سبعة وعشرين، وكثير غيرها[1].

وقد ألف بعض العلماء رسائل جمعوا فيها الأحاديث المتواترة منها: «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة» للحافظ السيوطي، و«نظم المتناثر من الحديث المتواتر» لأبي عبدالله محمد بن جعفر الكتاني[2] و«اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة» لأبي الفيض الزبيدي شارح القاموس.

٢- خبر الآحاد:

أما خبر الآحاد -أو الواحد-: فهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً دون أن يبلغ درجة التواتر، ولو وقع ذلك في طبقات الرواة في العصور الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل، ويقال له أيضًا خبر الواحد. وعلى هذا فما ليس بمتواتر فهو خبر آحاد، سواء كان الراوي واحدًا أو أكثر، ما دام العدد لم يبلغ حد التواتر.

والأمثلة كثيرة ومنيرة ما دام خبر الواحد: هو الحديث الذي ليس بمتواتر، وفي هذا الكتاب عدد كبير منها أوردناه حسب مقتضيات كل بحث!!

أقسام خبر الآحاد -أو الواحد-:

ينقسم خبر الآحاد حسب وصوله إلينا عند أهل الحديث والجمهور عموماً إلى ثلاثة أقسام هي: المشهور، والعزيز، والغريب.

---

(١) يراجع: «تدريب الراوي» للسيوطي. و«نيل الأوطار» للشوكاني: (١/ ١٩٦).

(٢) وانظر: «نخبة الفكر» و«شرح الشرح»: (ص٢٩-٣٠). و«تدريب الراوي»: (ص٣٧٠-٣٧٥).

١ - المشهور:

هو الحديث الذي يرويه ثلاثة رواة فأكثر في كل طبقة من طبقات الإسناد المستفيض. قال الحافظ ابن حجر: «المشهور ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين»[١] وقد سمي بذلك لانتشاره ووضوحه، فترى بأنه يرويه ثلاثة فأكثر في كل طبقة، ولكن لا يبلغ حد التواتر.

وجميل ما ذهب إليه العلامة طاهر الجزائري بقوله: «هو خبر جماعة لم يبلغوا في الكثرة مبلغاً يمنع تواطؤهم على الكذب»[٢].

من أمثلته: ما روى أبوهريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة»[٣].

حكمه:

والمشهور: -وهو أول قسم من أقسام خبر الآحاد-: قد يكون (صحيحاً) والصحيح ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة، وقد يكون (حسنا) وهو ما استوفى شرائط الصحيح لكن في بعض رواته خفة في الضبط، وقد يكون ضعيفاً وهو ما لم يستوفِ شرائط الحسن فضلاً عن الصحيح، وسيأتي تفصيل ذلك.

---

(١) انظر: «نخبة الفكر مع شرحها لملا علي القاري»: (ص٢٦)، «الموسوعة العربية العالمية»: مادة (ح): (١٠١/٩).

(٢) «توجيه النظر»: (ص٣٥). وانظر: «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٩٣).

(٣) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي والدارمي وغيرهم وانظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» رقم: (٨٧٦). «صحيح مسلم» رقم: (٨٥٥). «سنن النسائي» رقم: (١٣٧٦). «سنن الدارمي» المقدمة رقم: (٥٥).

فمن المشهور الصحيح قول الرسول ﷺ فيما روى عبدالله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنه-: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور العباد، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلُّوا» رواه البخاري ومسلم وغيرهما[1].

ومن المشهور -وهو حديث حسن-: ما روى أنس بن مالك -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[2].

ومن المشهور الذي يرد ذكره في كثير من كتب أصول الفقه ما روي عن ابن عباس يرفعه إلى الرسول ﷺ بلفظ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال الحافظ السيوطي: لا يوجد بهذا اللفظ - وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس أيضاً: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[3] والظاهر -كما يقول العلماء- أن فيه علة من علل الضعف وهي الانقطاع في السند. ورواه الحاكم في «المستدرك» بلفظ: «تجاوز الله لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[4].

---

(١) انظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «الفتح» رقم: (١٠) صحيح مسلم برقم: (٢٦٧٣).

(٢) ابن ماجه برقم: (٢٤٢). وانظر: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبدالبر: (١/ ٧، ١٣). «المقاصد الحسنة» للسخاوي: (ص٤٤٠).

(٣) انظر: «سنن ابن ماجه»: (٢/ ٥١٣-٥١٤) رقم: (٢٠٤٥) كتاب الطلاق.

(٤) الحاكم في «المستدرك»: (٢/ ١٩٨). وانظر: «المقاصد الحسنة» للسخاوي: (ص٣٧٠) فما بعد. «كشف الخفاء ومزيل الإلباس..» للعجلوني: (١/ ٤٣٢). «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» للمؤلف: (١/ ٣٤٩).

أ- المشهور على الألسنة:

لابد من الإشارة إلى أنه -بجانب المشهور الاصطلاحي عند المحدثين- هناك المشهور على الألسنة، وهذا قد يكون صحيحاً وقد يكون ضعيفاً، بل موضوعاً، أو قولاً لبعضهم. . أو غير ذلك؛ لذا عُني العلماء ببيان ذلك للناس، فألفت فيه مصنفات عدة من أبرزها:

أ- (المقاصد الحسنة فيما اشتهر من الأحاديث على الألسنة) للحافظ السخاوي.

ب- (كشف الخفاء ومزيل الإلباس فيما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس) لإسماعيل العجلوني.

ب- العزيز:

هو الحديث الذي لا يقل عدد رواته عن اثنين في كل طبقة، ويمكن أن يزيد عددهم في بعض الطبقات[1].

من أمثلته: ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أنس والبخاري من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[2].

---

(١) انظر: «نخبة الفكر وشرحها نزهة النظر»: (ص٢٤). «التقريب مع تدريب الراوي»: (٢/ ١٨١). «الخلاصة» للطيبي: (ص٥٣). «مهمات علوم الحديث» للدكتور إبراهيم كليب: (ص٣١).

(٢) انظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» كتاب الإيمان رقم: (١٤، ١٥)، «صحيح مسلم» كتاب الإيمان رقم: (٦٩).

حكمه:

يتراوح الحديث العزيز بحسب أسانيده بين القبول والرد؛ فقد يكون صحيحاً إذا استوفى شرائط الصحيح، وقد يكون حسناً إذا استوفى شرائط الحسن، وقد يكون ضعيفاً إذا كان دون ذلك كله.

ج- الغريب:

هو الحديث الذي ينفرد بروايته راوٍ واحد في كل الطبقات أو بعضها، ويسمى الحديث الفرد أيضاً، والغرابة أو التفرد قد يقعان في أصل السند، وهو الطرف الذي فيه الصحابي، فيقال له عند ذلك: الغريب المطلق أو الفرد المطلق، أو يكونان في أثناء السند، فيقال له: الفرد النسبي؛ فالفرد النسبي ما وقع فيه التفرد بالنسبة إلى جهة معينة، كراوٍ معين، أو بلد معين، أو ثقة عن بقية الرواة[(١)].

ومن أمثلة الفرد المطلق: حديث «إنما الأعمال بالنيات» الذي مرّ بنا غير مرة؛ فقد تفرد به عمر -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ، وظل هذا التفرد حتى يحيى بن سعيد، ثم اشتهر بعد ذلك إذ رواه عنه كثيرون.

حكمه:

الصحة أو الضعف مرتبط بحال الراوي المتفرد في غريب السند والمتن، أما الغريب النسبي: أي الغريب سنداً لا متناً؛ فالأمر مرتبط بأسانيده فقد يكون صحيحاً وقد يكون حسناً وقد يكون ضعيفاً[(٢)].

---

(١) انظر: «التقريب مع التدريب»: (ص٢٧٥-٢٧٦). «علوم الحديث»: (ص٢٣٣). «نيل الأماني»: (ص٤١-٤٢). «لمحات في أصول الحديث»: (ص٢٨٥).

(٢) انظر: «شرح نخبة الفكر»: (ص٤٤)، مع «لقط الدرر». «ألفية السيوطي» بشرح الشيخ أحمد شاكر: (ص٤٥). «المقدمة للقسطلاني»: (ص٤٢)، مع «نيل الأماني».

ثانياً: طريقة الحنفية في التقسيم:

رأينا أن علماء الحديث وجمهور الأصوليين يقسمون السنة إلى متواترة وآحاد. أما الحنفية: فالقسمة عندهم ثلاثية[1].

فعندهم: الخبر المتواتر، والمشهور، والآحاد، وبهذا يضيفون المشهور بين المتواتر والآحاد[2].

تعريف السنة المشهورة:

والسنة المشهورة عند الحنفية هي التي تكون خبر آحاد في القرن الأول، حيث يرويها عن الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر، ثم تنتشر في القرن الثاني بعد الصحابة ومَن بعدهم بنقل قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب[3].

أ- والسنة المشهورة هذه لا يكفر جاحدها، وهي عند أكثر الحنفية -من حيث إفادة العلم-، تقع في مرحلة وسطى بين المتواترة والآحاد.

فهي لا تفيد العلم اليقيني القطعي، ولكن تفيد الظنَّ القريب من اليقين، وهو ما يسمى علم الطمأنينة، بينما خبر الآحاد كما أسلفنا -مع كونه يوجب العمل عند الجميع- ولكنه عند البعض لا يوجب العلم، بل يفيد الظنَّ الراجح، وهو أقرب إلى ما يسمى بعلم الطمأنينة وليس اليقيني عند البعض، وإن كان ابن حزم -رحمه الله- ومن قبله جمهور أهل الحديث يرون أن خبر الآحاد إذا صح: أوجب العلم والعمل جميعاً[4].

---

(١) انظر: «أصول البزدوي» لفخر الإسلام البزدوي مع «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (٢/ ٦٧٩) فما بعد.

(٢) المصدر السابق: (٢/ ٦٨٠) فما بعد، (٢/ ٦٨٨) فما بعد، (٢/ ٦٩٠) فما بعد.

(٣) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (٢/ ٦٨٨). «فتح القدير» للشوكاني: (١/ ٢١٢).

(٤) المصدر السابق (١/ ٢١٢-٢١٣). «حاشية ابن عابدين»: (١/ ١٧٦-١٧٧).

ب- والسنة المشهورة عند الحنفية تستوي مع المتواترة، من حيث بيان القرآن؛ فهي تصلح لتخصيص العام، ولتقييد المطلق، بينما لا يعطون هذه المرتبة للسنة التي تكون خبر آحاد[1].

فمن تخصيص عام القرآن بالسنة المشهورة عندهم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[2]. حيث خصصوه بقوله ﷺ في الحديث المشهور: «ليس لقاتل ميراث»[3]. فبينما كان النص القرآني يشمل غير القاتل والقاتل من الورثة، أصبح بعد التخصيص بالسنة مقصورًا على من لم يكن قاتلاً من هؤلاء المذكورين.

ومن تقييد المطلق من القرآن بالسنة المشهورة قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[4]. فقد قيدوا هذا النص المطلق: بما ثبت من منع النبي ﷺ لسعد بن أبي وقاص من الوصية بأكثر من الثلث وأنه قال: «الثلث والثلث كثير»[5].

---

(١) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٢١٣-٢٩٤) و(٢/ ٦٨٨-٦٨٩). «تفسير النصوص» للمؤلف: (٢/ ١١٧).

(٢) سورة النساء، الآية: ١١.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ من حديث عمر-رضي الله عنه-: (٢/ ٥٢). وبنحوه رواه ابن ماجه في الديات برقم: (٢٦٤٦). والبيهقي: (٦/ ٢٦٩-٢٢٠). وأحمد: (٢/ ٥٢) كلهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢.

(٥) متفق عليه. رواه البخاري في المرضى برقم: (٥٦٥٩). وفي الإيمان والجنائز والوصايا والفرائض. ومسلم في الوصية برقم: (١٦٢٨). وانظر أمثلة أخرى في «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري مع «أصول البزدوي» (٢/ ٦٨٩-٦٩٠) «تقويم الأدلة» للدبوسي: (٣٧٨-٣٧٩). «المبسوط» للسرخسي: (٤/ ١٩٧).

بين الحنفية والجمهور:

وهكذا نرى أن الحنفية يجعلون المشهور الذي هو خبر آحاد في أصله، عندما نقل عن النبي ﷺ، بمستوى السنة المتواترة، من حيث بيان القرآن، تخصيصًا وتقييدًا.. إلخ[1].

غير أن الجمهور يعتبرون السنة المشهورة قسمًا من خبر الآحاد؛ فالقسمة عندهم ثنائية كما أسلفنا؛ فإما سنة متواترة وإما خبر آحاد. وكل ما ليس بمتواتر فهو خبر آحاد، والعبرة عندهم بصحة الرواية: فمتى ثبت أن هذه السنة صحيحة قد استوفت شروط الرواية، من حيث العدالة والضبط واتصال السند من غير شذوذ ولا علة: كان الحديث صالحًا لبيان الكتاب؛ ويشمل ذلك الصحيح والحسن من الأحاديث، لأن الحديث الحسن مستوف شرائط الحديث الصحيح إلا أن في راوٍ من رواته خفَّة في الضبط؛ لذا قسَّم علماء الحديثِ الحديثَ إلى:

أ- مقبول وهو الصحيح والحسن.

ب- ومردود وهو ما ليس كذلك.

نقول هذا: لأنا مهما قلنا في شأن السنة المشهورة، فهي في أصلها خبر آحاد، إذ العبرة في نظر الجمهور للذين تلقوا عن النبي ﷺ. فالتواتر فيما بعد نقل الصحابة لا يغير شيئًا من كونها خبر آحاد قد يستأنس به، والمهم أن تكون هذه السنة صحيحة[2].

---

(١) وانظر: «كشف الأسرار»: (٢/ ٦٨٨-٦٨٩). «التحرير» للكمال بن الهمام مع شرحه «التقرير والتحبير» (٢/ ٢١٩). «تفسير النصوص»: (٢/ ١٢٠) فما بعد للمؤلف.

(٢) وانظر: «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص٦٤-٧٣-٣٦٩-٤٧١) «مختصر المنتهى» لابن =

ما يوجبه خبر الآحاد:

أسلفنا من قريب أن خبر الواحد الذي نحكم عليه بالصحة، وهو الذي تتوافر فيه شروط الرواية، من العدالة والضبط في الرواة واتصال السند من غير شذوذ ولا علة كما سيأتي. مقطوع بأنه يوجب على المكلف العمل بمضمونه، بل هناك أئمة موثقون يقولون بأنه يوجب العلم مع العمل -كما أسلفنا- وقد استدل العلماء لوجوب العمل بعدد من الأدلة كان منها ما يلي:

١- لقد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان في تبليغه رسالة الإسلام للأقاليم والملوك والحاكمين، يرسل الآحاد من الصحابة، فكلُّ رسله لأداء هذه المهمة كانوا آحادًا.

فقد ثبت أنه أرسل -في وقت واحد- اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكًا يدعوهم إلى الإسلام، وكان كل رسول واحداً في الجهة التي أرسل إليها، فكان خبر الواحد بهذا حجة كما يقول الإمام الشافعي، وكتبه للولاة كان يبعثها على يد آحاد الرسل، ولم يخطر لواحد من ولاته ترك إنفاذ أمره، لأن الرسول الذي حمل إليه الرسالة واحد، ويجب أن يكون كثيراً أو كافة، ولولا أن الرسول ﷺ يرى خبر الواحد كافيًا للإلزام لما اكتفى برسول واحد، وأجرى الشك عند من أرسل إليهم[١].

= الحاجب مع شرح العضد و«حاشية السعد»: (٣/ ١٤٩-١٥١). «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٢/ ٤٧٢-٤٧٧) وراجع ما يقوله الدهلوي في «الإنصاف»: (ص٧١). «حجة الله البالغة»: (١/ ١٤٦).

(١) انظر: «الرسالة» للإمام الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: ص ٤١٨ فما بعدها. «صحيح البخاري» مع «فتح الباري»: (١٣/ ٢٤١) رقم (٧٢٦٤) كتاب الأحاد-باب ما كان يبعث النبي ﷺ من الأمراء والرسل واحداً بعد واحد.

٢- وأيضًا في تبليغ بعض أحكام الشريعة للمسلمين، ثبت أنه كان يرسل فردًا واحدًا يقوم بهذه المهمة، مهمة بيان الحكم الجديد. ونكتفي بما ورد في شأن تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام، وفي شأن تحريم الخمر:

أ- فقد نزل على النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[١]. حيث أمر بالتوجه إلى الكعبة بدلاً من التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، وحصل هذا التوجه، ثم مرَّ أحد الصحابة بمسجد قباء والناس في صلاة الصبح فأبلغهم ذلك، فتحولوا -كما أشرنا من قبل- ولما كان الذي أبلغهم واحدًا، والتبليغ في أمر شرعي أساسي وهو تحويل القبلة: علم وجوب العمل بخبر الواحد، إذا كان من أهل الأمانة والصدق.

وقد أوضح الإمام الشافعي ذلك حين روى عن ابن عمر أنه قال: «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن، وقد أمر أن يستقبل القبلة، فاستقبِلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»[٢].

يقول الشافعي: (وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة، إلا بما تقوم عليهم الحجة، ولم يلقوا رسول الله ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سماعًا من رسول الله، ولا بخبر عامة، وانتقلوا بخبر واحد -إذ كان عندهم من أهل الصدق- عن فرض كان عليهم فتركوه

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠.

(٢) الرسالة (ف١١١٣، ص٤٠٦). وانظر: «صحيح البخاري مع الفتح» رقم: (٤٠ و٤٤٨٦) و«صحيح مسلم» رقم: (٥٢٦).

إلى ما أخبر عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة. ولم يكونوا ليفعلوه -إن شاء الله- بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق، ولا يحدثوا أيضاً مثل هذا الحدث العظيم في دينهم إلا عن علم بأن لهم إحداثه، ولا يدعون أن يخبروا رسول الله بما صنعوا منه، ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة، وهو فرض -كما يجوز لهم- لقال لهم -إن شاء الله- رسول الله: قد كنتم على قبلة. ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم به عليكم حجة من سماعكم مني، أو خبر عامة، أو أكثر من خبر واحد عني)[1].

ب- وعندما نزل تحريم الخمر بقول الله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١].

عندما نزل هذا التحريم، كان بعض الصحابة يشربون الخمر، وهم أبو طلحة وأبوعبيدة بن الجراح وأبيّ بن كعب، فجاءهم آت وأبلغهم خبر التحريم فما كان منهم إلا أن امتنعوا، وكسروا أواني الخمر وأهرقوا ما فيها. ودلَّ هذا بوضوح على وجوب العمل بخبر الواحد[2].

---

(١) المصدر السابق (ف١١١٤-١١١٩، ص٤٠٦-٤٠٨) وقد أحسن الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- إذ بيَّن أن مراد الشافعي: أن قبول خبر الواحد فرض ولا يجوز تركه، فلو كان قبولهم خبر الواحد عندهم جائزاً فقط: لم يكن لهم أن يتركوا الفرض المتيقن في القبلة وهم في الصلاة ويتحولوا إلى قبلة أخرى بخبر غير متيقن الثبوت يجوز لهم الأخذ به وتركه، إذ اليقين لا يزول إلا بيقين مثله (ص٤٠٨ الحاشية رقم٣).

(٢) انظر: تفصيل الواقعة في «الرسالة» (ف١١٢٠). «صحيح البخاري مع الفتح»: (١٠/ ٣٦) رقم: (٥٥٨٢). «صحيح مسلم» رقم: (١٩٨٠) (٣/ ١٥٧١).

قال الإمام الشافعي: (وهؤلاء في العلم والمكان من النبي ﷺ وتقدُّم صحبته بالموضع الذي لا ينكره عالم. وقد كان الشراب عندهم حلالاً يشربون، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر، فأمر أبو طلحة -وهو مالك الجِرار- بكسر الجرار، ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم: نحن على تحليلها حتى نَلقى رسول الله، مع قربه منا، أو يأتينا خبر عامة)[1].

وجاء في رواية مسلم: «فما راجعوها ولا سألوا عنها بعد خبر الرجل»[2].

٣- وقد تواتر عن الصحابة -رضي الله عنهم- العمل بأخبار الآحاد والقضاء بين الناس بموجبها، والإفتاء بوجوب العمل بها، في وقائع يطول استقراؤها من غير نكير من أحد منهم، فكان ذلك إجماعاً سكوتياً بلا ريب، وقد أخذ التابعون ذلك عن الصحابة، وتوالى العمل على هذه الطريقة من العلماء على مرِّ العصور، ولو جزمنا بثبوت الإجماع على ذلك أيضاً لم يكن في ذلك شيء من المخالفة عن الحق والواقع! من أجل ذلك وأدلة أخرى ذهب الجمهور سلفاً وخلفاً إلى القطع بوجوب العمل بخبر الواحد وأنه قد وقع التعبد به[3].

ما يشترط في راوي خبر الآحاد:

في حديثنا عن وجوب العمل بخبر الواحد كنا نقول: تقبل الرواية ما دام قد تحقق لدينا صدق الراوي وعدالته وأمانته وما إلى ذلك.

---

(١) «الرسالة» (ف١١٢١-١١٢٢).

(٢) «صحيح مسلم» رقم: (١٩٨٠) (٣/ ١٥٧١).

(٣) انظر: «الإحكام» لابن حزم (١/ ١٠٨) فما بعدها. «إرشاد الفحول» للشوكاني (ص٢٠٨). «لمحات في أصول الحديث» (٩٧-١٠٠) للمؤلف.

وهـذا الكـلام العام حدده العلماء بشروط اشترطـوها في الراوي، بعـد أن يكون مسلمًا ليكون خبره مما يجـب العمل به، وقد أوصلها بعضهم إلى أربعة شروط.

١- العقل: ذلك أن غير العاقل لم يعتبره الشارع أهلاً للتصرف في أمر نفسه، ففي أمر الدين بالأولى؛ ولذلك لا تقبل مثلاً رواية المعتوه والمجنون.

٢- البلوغ: فيشترط في الراوي عند الأداء أن يكون بالغًا، ضمانًا للضبط والحرص على الأمانة، أما في تحمل الرواية فلا يشترط البلوغ.

٣- الضبط: وهو الوعي الدقيق، وقوة الحافظة، وحسن الإدراك في تصريف الأمور، والثبات على الحفظ إلى حين الأداء.

ويمكن تحقيق هذه الصفة عند الراوي بأن يكون ضبطه لما يسمعه من الأحاديث من وقت التحمل إلى وقت الأداء أرجح من عدم ضبطه، وتذكُّره أرجح من غفلته ونسيانه، فبذلك تحصل غلبة الظن بصدقه، وإذا كان العكس لم يكن ذلك الاطمئنان إلى صدقه؛ لذلك قرر العلماء أنه لا تقبل رواية من اشتهرت غفلته، بأن غلب نسيانه على حفظه لعدم الضبط.

٤- العدالة: والمراد بها الاستقامة، وهي ملكة في الشخص تحمله على ملازمة التدين والتقوى والمروءة، مما يبعث على الثقة بصدقه وأمانته[1].

وتعتبر التقوى: باجتناب الكبائر كشهادة الزور، وعقوق الوالدين، وعدم الإصرار على الصغائر التي هي صغار الذنوب، واجتناب المباحات التي يترفع

(١) انظر: «المغني في أصول الفقه» للإمام جلال الدين الخبازي: (ص١٩٩) فما بعدها تحقيق الدكتور مظهر بقا.

عنها ذوو المروءة من الرجال، وأصحاب العقول السليمة، كصحبة الأراذل من الناس، والتصرف في الطريق بما لا يليق.

وبَدَهي أن العدالة اشترطت في الراوي لتكون طريقنا إلى رجحان أمانته وصدقه فيما يقول.

الحديث الصحيح:

فإذا توافرت هذه الشروط في الراوي مع بعض الأمور الأخرى، كان الحديث صحيحًا؛ لذا قالوا في تعريف الحديث الصحيح أنه: «الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ -أو إلى منتهاه-، ولا يكون فيه شذوذ ولا علة»[1].

والشذوذ: أن يكون الراوي ثقة، ولكنه يخالف في روايته ما يرويه الجماعة، ولذلك يسمى الحديث في هذه الحالة: شاذًا.

والعلة: أن يكون في سند الحديث أو متنه سبب خفي لا علاقة له بالراوي، أي ليس منشؤه الطعن بأحد الرواة واعتباره غير ثقة، وإنما منشؤه أمور أخرى، كأن يسقط من السند اسم بعض الرواة فيكون الحديث منقطعًا[2].

---

(١) انظر: «علوم الحديث» لابن الصلاح: (ص١٠). «اختصار علوم الحديث» للحافظ ابن كثير: (ص٢١) مع شرحه. «الباعث الحثيث» للشيخ أحمد محمد شاكر. «نخبة الفكر» لابن حجر: (ص٦٦) مع شرح القاري.

(٢) انظر: «تدريب الراوي» للسيوطي: (ص٢٢). «حاشية نيل الأماني على مقدمة القسطلاني»: (ص٢٣). «لمحات في أصول الحديث»: (ص١١١) للمؤلف.

الحديث الحسن:

فإذا توافرت في الحديث شروط الصحيح، ولكن كان عند الراوي شيء من الخفة في الضبط مثلاً، أو وجد أمر قريب من هذا في السند سمي الحديث «حسنًا» -كما سلف من قبل- فهو «الحديث الذي نقله العدل الضابط ضبطاً أخف من ضبط الصحيح وكان متصل السند غير معلّل ولا شاذ»[1].

الحديث الضعيف:

فإذا لم يستوف الحديث شروط الصحيح ولا الحسن فهو: الضعيف.

وبعد هذا لابد من التنبيه على أمرين اثنين:

أولهما: أن الحديث الحسن كالحديث الصحيح، من ناحية الاحتجاج به في الأمور الشرعية ووجوب العمل به، وإذن فالذي يؤخذ به في الأحكام من خبر الواحد، هو الصحيح والحسن.

ثانيهما: إن الحديث الضعيف غير مقبول عند عامة العلماء على صعيد الأحكام، فهو لا يصلح للاستنباط مطلقًا في نظرهم؛ إلا أن يكون غير شديد الضعف وله شاهد أو متابع في روايات أخر، وعندها يرقى إلى مرتبة الحسن لغيره، وقد يرتفع إلى درجة الحسن لذاته أو الصحيح. وسبب ذلك أنه مطعون في نسبته إلى الرسول ﷺ، أو الصحابي أو التابعي، بل إن الحديث الضعيف قد يشتد ضعفه، حتى يسمى بالموضوع الذي يكون مختلقًا على رسول الله.

---

(١) انظر: «علوم الحديث»: (ص٢٦). «الباعث الحثيث»: (ص٣٩-٤٠). «لمحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص١٥٩).

على أنه بجانب اتفاق العلماء على عدم صلاحية الحديث الضعيف للاحتجاج به، وأخذ الأحكام منه، وجد من العلماء من يقول بجواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب وأخبار السيرة، بحيث لا يكون هناك إنشاء لحكم جديد، والفضيلة التي يقررها تنطوي تحت أصل عام معروف في الدين، وأن يعلن عن ضعفه عند الأخذ به.

منزلة السنة من الكتاب:

١- السنة هي المصدر الثاني:

لئن كانت الأدلة -كما أسلفنا من قبل- تعطي بشكل قاطع لا يقبل أدنى شك، أن السنة حجة أساسية في الدين ومصدر من مصادر الشريعة، لقد ثبت بجانب ذلك أيضًا أنها تأتي بالمنزلة الثانية بعد القرآن الكريم، فرتبتها في الاعتبار تأتي بعد الكتاب وإن كانت في مرتبة الكتاب من حيث الاعتبار والاحتجاج بهما على الأحكام الشرعية[١].

ولعل مردَّ ذلك إلى أن الكتاب ثبوته قطعي، فقد نقل إلينا بالتواتر حفظًا وكتابة كما تقدم. أما ثبوت السنة: فهو في الجملة ظني، بمعنى أنه لا يفيد العلم اليقيني ولكن يعطي غلبة الظن فهو يفيد الطمأنينة عندما يستوفي شرائط القبول، وإن كان فيها -خصوصًا السنن العملية- كثير من المتواتر الذي يعتبر قطعي الثبوت. وقد مر بنا أن كثيرين من أئمة العلم قالوا بأن خبر الآحاد المقبول يوجب العلم والعمل جميعاً.

ثم إن القرآن لم ينقل منه شيء بالمعنى؛ لأن النص ما لم يكن لفظًا ومعنى بآن واحد لا يمكن أن يسمى قرآنًا أبدًا، بينما السنة قد أبيح فيها ذلك؛ وإن كانت هذه

(١) انظر: «حجيَّة السنة» للدكتور عبدالغني عبدالخالق: (ص٤٨٥) فما بعد.

الإباحة التي ذهب إليها بعض من العلماء، مرهونة بشروط غاية في الدقة، وكثيراً ما نجد النص متحد المعنى ولكنه يأتي بروايات مختلفة في بعض الكلمات؛ وإن كان ذلك يدل على تعدد المناسبات التي ورد فيها الحديث خلال ثلاثة وعشرين عاماً، كما يعطي صورة صادقة عن أمانة الرواة في النقل، عملاً بما دعا إليه النبي ﷺ بقوله: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها»[١]. والحذر من الوقوع تحت طائلة وعيد جهنم في الآخرة، لمن كذب عليه متعمداً والعياذ بالله.

على أنه ما دامت وظيفة السنة هي البيان للقرآن؛ لأن الحاجة ماسَّة إلى معرفة بيان رسول الله ﷺ للكتاب الكريم، ولا يمكن فهم القرآن على حقيقته وأن يعلم مراد الله في كثير من آيات الأحكام وغيرها إلا بالرجوع إلى المؤتمن على البيان عليه الصلاة والسلام، فطبيعي أن يكون الكتاب هو المقدم والسنة تليه؛ لأن النص الأصلي أساس والتفسير بناء عليه، وإن كانت السنة -كما يقول العلماء- قاضية على الكتاب بمعنى أنه لابد منها لفهم الكتاب، ومن قَبِل عن رسول الله فعن الله قَبل[٢].

ولقد جاءت النصوص والآثار ناطقة بما نقول من اعتبار السنة هي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم.

ويحسن أن نتذكر هنا حديث معاذ الذي جاء فيه «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله..»[٣].

(١) تقدم تخريجه ص (١١٥).

(٢) انظر: «الرسالة»: (ف٥٨).

(٣) تقدم ص (٤٠).

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح القاضي جاء قول عمر: «انظر ما تبين لك في كتاب الله ولا تسأل عنه أحدًا، وما لم يتبيّن لك في كتاب الله فاتبع فيه رسول الله ﷺ»[1]. وقد سلف ذكره من قبل. والذي قاله عمر لشريح جاء في كتابه إلى أبي موسى الأشعري الذي يعده العلماء أصلاً من الأصول في الحكم والقضاء بما وضع من القواعد، وما رسم من الخطوط العامة.. حتى إن آداب القاضي جاءت في هذا الكتاب. ومما ورد فيه: «ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك، مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمر عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[2].

ولقد يقع الباحث على كثير من مثل هذه الدلائل التي تشير إلى هذا الذي نريد. وفي كثير من الأمثلة التي تقدمت عند الاستدلال على حجية السنة ووجوب العمل بخبر الواحد، غناء لمن أراد المزيد من البحث والاستقصاء[3].

٢- حالات السنة مع الكتاب:

يلاحظ الباحث أن ما ورد في السنة له ثلاثة أحوال بالنسبة لنصوص القرآن الكريم:

---

(١) انظر ص (٦٦).

(٢) رواه الدارقطني «السنن» (٤/ ٢٠٦). والبيهقي «في السنن الكبرى»: (٦/ ٦٥، ١٠/ ١١٥ و١٣٥ و١٥٠). والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٩٢). راجع: «إعلام الموقعين»: (١/ ٨٥) فما بعد، حيث أورد ابن القيم نص الكتاب بكامله وأدار موضوعات جزء كامل من كتابه عليه. وانظر: ص (٦٦) مما سبق.

(٣) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (١/ ٨٥) فما بعد. «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبدالبر: (٢/ ١٨٨-١٩١).

الحالة الأولى:

أن يكون ما ورد في السنة مطابقًا لما ورد في القرآن موافقاً له من حيث الإجمال والتفصيل، وفي هذه الحالة تفيد السنة التقرير، والتأكيد، والتأييد، ويكون الحكم مستمدًا من مصدرين اثنين هما: الكتاب والسنة.

وذلك كثير: كالذي نرى في العديد من الأحاديث التي تدل على وجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد والوفاء بالعقود، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وقتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق، وعقوق الوالدين.. إلخ.. مما تشرق به نصوص كثيرة في القرآن الكريم.

وعلى سبيل المثال يقول الرسول ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه»[1] وهذا النص يوافق بوضوح قول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[2].

وقوله في سورة النساء: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[3].

---

(1) رواه الدارقطني (٣/ ٢٦) من حديث أنس. وفي خطبة حجة الوداع من رواية مسلم: «إنما أموالكم ودماؤكم حرام عليكم».

(2) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(3) سورة النساء الآية: ٢٩. وانظر: «الرسالة»: (ف٥٧) فما بعد. «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى السباعي: (٣٧٩-٣٨٠).

الحالة الثانية:

أن يكون ما ورد في السنة بيانًا للكتاب، وقد ألمحنا كثيرًا إلى أهمية السنة في فهم الكتاب الكريم، ويحسن أن نشير إلى أن البيان من السنة للقرآن يكون على عدة صور:

أ- فقد يكون بتفصيل ما أجمله الكتاب وتوضيح مشكله، كما يرى في تحديد وتفصيل مواقيت الصلاة، وعدد ركعاتها، وواجباتها، ومفسداتها.. إلخ. مع أن القرآن عرض لها حين أمر بها وفرضها بشكل مجمل، فصلى رسول الله وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]. وكالذي يجده الباحث في تفصيل أحكام الصيام، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[2]. بيَّن رسول الله بأن المقصود: بياض النهار وسواد الليل[3]، وقال في حكم من نسي فأكل أو شرب وهو صائم: «من نسي فأكل أو شرب وهو صائم فليتم صومه فإنما الله أطعمه وسقاه»[4].

ومثله ما يُرى في تفصيل وبيان مناسك الحج، حيث قال ﷺ: «لتأخذوا عني مناسككم»[5]. كما فصَّل ﷺ كثيرًا من أمور العقود التي تحرم، والتي تكون حلالاً... مما عرض له القرآن الكريم بإجمال، إلى كثير غير هذا لا مجال

---

(١) تقدم ص (١١٠).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٣) انظر: «جامع البيان» للطبري: (٣/ ٥١٢).

(٤) رواه البخاري في الصوم برقم (١٩٣٣)، وفي الأيمان والنذر برقم (٦٦٦٩). ومسلم في الصيام برقم (١١٥٥).

(٥) رواه مسلم برقم (١٢٩٧) في الحج. وأبوداود برقم (١٩٧٠) في الحج.

لتفصيله . . . ولسوف نمر بحلقة أوسع عند الحديث عن المجمل والمفسر فيما يأتي من بحوث.

ب- وقد يكون البيان بتخصيص عام القرآن: فالله تعالى أمر أن يرث الأولاد الآباء والأمهات حيث قال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[1]. وهنا يدخل في الأولاد، القاتل وغير القاتل؛ لأن لفظ الأولاد عام فجاءت السنة مخصصة لهذا العموم، حيث قصرت الأولاد على غير من يكون قاتلاً لمورثه، فجاء في الحديث الصحيح قوله ﷺ: «ليس لقاتل ميراث»[2] وفي رواية: «لا يرث القاتل شيئًا».

وفهم بعض الصحابة من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[3]. أن الظلم مراد به العموم فيشمل كل أنواعه، وشق ذلك عليهم فخصص النبي ﷺ النص القرآني مبينًا أن الظلم الوارد في الآية مراد به الشرك، وذلك قوله: «ليس بذاك، إنما هو الشرك، ألا تسمعون إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾»[4].

جـ- وقد يكون البيان بتقييد مطلق القرآن، فقد جاء في شأن حد السرقة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[5] فاليد هنا مطلقة لم تقيد بموضع

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) تقدم ص (١٣٨).

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٤) سورة لقمان، الآية: ١٣. والحديث رواه البخاري في أحاديث الأنبياء برقم: (٣٣٦٠-٣٤٢٩) ومواطن آخر.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

خاص بها كالرسغ أو المرفق أو المنكب، فجاءت السنة لتقيد هذا المطلق، وتجعل القطع من الرسغ[1].

الحالة الثالثة:

أن تشتمل السنة على حكم جديد، وجمهور العلماء على أن السنة يمكن أن تأتي بحكم جديد بجانب القرآن الكريم، كالذي نرى مثلاً في تحريم السنة للجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها في الزواج، مع أن آية المحرمات في سورة النساء لم تذكر إلا تحريم الجمع بين المرأة وأختها.

فالحكم الجديد الذي جاءت به السنة هو تحريم أن يجمع الرجل في عصمته بين زوجتين، هما المرأة وعمتها أو المرأة وخالتها[2].

كذلك فإن الذي ورد في الآية نفسها من ناحية الرضاع، تحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة، غير أنه ورد في السنة الصحيحة، تحريم غير الأمهات والأخوات أيضًا من الرضاعة بحيث قال ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[3].

---

(١) روى البيهقي عن رجاء بن حيوة عن عدي أن النبي ﷺ قطع يد سارق من المفصل، وروى عن جابر وعبد الله بن عمرو مثله «السنن الكبرى» للبيهقي: (٨/ ٢٧٠-٢٧١). وانظر: «فتح الباري»: (١٢/ ٩٠٦) فما بعد.

(٢) رواه البخاري في النكاح برقم: (٥١٠٩). ولفظه من حديث أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها».

(٣) رواه البخاري في الشهادات برقم: (٢٦٤٥). وفي النكاح رقم: (٥١٠١) باب: وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. ورواه مسلم في الرضاع رقم: (١٤٤٧).

وعندما ذكر القرآن الورثة وأنصباءهم لم يذكر إرث الجدة، فأعطاها النبي -عليه السلام- السدس[1].

وهكذا يلاحظ أن السنة -كما أسلفنا- يمكن أن تكون مستقلة بالتشريع، مصداقًا لقول الله تعالى في شأن نبيه المؤتمن على التبليغ والبيان والذي جعلت طاعته من طاعة الله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2].

وقد أحسن العلامة الشوكاني صنعاً بقوله: «اعلم أنه قد اتفق من يعتدُّ به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»[3] أي أوتيت القرآن ومثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية، وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لا يأتي عليه الحصر»[4].

وكون السنة تستقل بالتشريع لا يتنافى أبدًا مع كونها تشرح القرآن وتفصِّل مجمله وتوضِّح مشكله وما إلى ذلك. وفي الأمثلة التي اقتصرنا على ذكرها ما يعطي بشكل واضح أن كثيرًا من الأحكام لم يكن من الممكن إدراكها بمجرد الرأي والاستنباط، ولولا الهدي النبوي لما استبان لنا الحكم القريب للواقعة الطارئة، فضلاً عن الأحكام التي قد تكون بعيدة المأخذ. وتحمُّل أمانة شرعيتها وإعطائها قوة الإلزام من الأمور التي لا تقوم بالسهولة واليسر، وإذن فكما تجيء السنة مؤكدة ومبينة بمختلف أنواع البيان: يمكن أن تثبت بها أحكام جديدة، ومَن قَبِل عن رسول الله فعن الله قَبِل.

---

(١) أخرجه الترمذي من رواية قبيصة بن ذؤيب عن مجيء الجدة إلى أبي بكر -رضي الله عنه- رقم: (٢١٠٠ و٢١٠١). وابن ماجه من روايته أيضاً برقم: (٢٧٢٤) باب ميراث الجدة. وكذلك أبوداود برقم: (٢٨٩٤) ميراث الجدة. ومالك في «الموطأ»: (٤) ميراث الجدة.

(٢) سورة النجم، الآية: ٣.

(٣) من حديث رواه البخاري عن القدام بن معدي كرب برقم (٦٨٥١) باب الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة.

(٤) «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني: (١/ ١٥٦-١٥٧).

الفَصلُ الثّالِث

المصدر الثالث : الإجماع

تمهيد:

أسلفنا من قبل، أن الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر الشريعة، ونضيف أن طبيعة المراحل التشريعية : اقتضت أن يكون الإجماعُ -من الناحية التاريخية- متأخراً عن الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد الفردي وجد في عهد الرسول ﷺ، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل، وكما دلت حادثة الصلاة في بني قريظة ومثل هذا كثير.

أما الإجماع : فلا تقتضيه طبيعة التشريع في عهد الرسول ﷺ إذ النص هو الأصل، فالوحي كان ينزل، والرسول يبيِّن للصحابة كل ما يجب بيانه من القرآن في الشريعة وأحكامها، فلا داعي لإجماعهم في حياته ﷺ.

أما بعد وفاته ﷺ : فقد كان طبيعياً أن يوجد الإجماع، إذ إنهم كانوا يعرضون الواقعة الجديدة على كتاب الله، فإن وجد الحكم فيها، وإلا عرضوها على السنة، فإن لم يوجد الحكم : كان الاجتهاد من طريق الشورى؛ ومعلوم أن جمهور الصحابة كانوا يقطنون في الصدر الأول، دار الخلافة الإسلامية وهي المدينة، وكان سهلاً إذا لم يوجد الحكم في كتاب ولا سنة، أن يجمع الخليفة أهل الشورى، وتكون ثمرة الاجتماع أن يُجمعوا على حكم في الواقعة المعروضة،

مستندين إلى أثر يرويه واحد منهم، أو رأي يراه فيوافقه الباقون عليه. وقد حملت إلينا الروايات الصحيحة أن عمر بن الخطاب كان حريصًا - من أجل هذا الأمر وأمثاله - أن يبقى كبار الصحابة في المدينة، ولا يغادروها إلى الأقطار المفتوحة إلا للضرورة القصوى.

وهكذا بدأ الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ وهو مرحلة تشريعية طبيعية، لا مندوحة عنها مع تجدد الوقائع، وتوافر من هم أهل لأن يبحثوا، ثم يجمعوا على حكم من الأحكام.

التعريف بالإجماع:

الإجماع يستعمل لغة في معنيين:

أولهما: إحكام النية والعزم. قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ أي اعزموا عليه. وقال ﷺ: «من لم يُجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له»[1]. أي: من لم يعزم عليه.

ثانيهما: الاتفاق. ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه.

وهو بالمعنى الأول: يتصور من الواحد، ومن المتعدد. وبالمعنى الثاني: لا يتصور إلا من المتعدد[2].

وأما في الاصطلاح: فقد اختلف الأصوليون في معناه اختلافًا تابعًا للاختلاف في أنواعه وشروطه، والذي عليه الأكثرون أنه: «اتفاق مجتهدي

---

(١) رواه أحمد: (٦/ ٢٨٧). وأبوداود في الصوم برقم: (٢٤٥٤). والترمذي في الصوم برقم: (٧٣٠)، كلهم من حديث حفصة.

(٢) انظر: «المصباح المنير» للفيومي، مادة (ج م ع): (١/ ١٣٣).

الأمة بعد وفاة محمد ﷺ، في عصر من العصور على حكم شرعي في واقعة من الوقائع»[1].

فالاتفاق هو: الاشتراك في الرأي، سواء دلوا عليه بأقوالهم، أو بأفعالهم جميعًا، أو بقول البعض أو فعله مع سكوت البعض الآخر، كما في الإجماع السكوتي عند من يراه حجة وإجماعًا.

وإذا كان المطلوب هو (الاتفاق) -وهو جنس- فمن الطبعي أن يخرج الاختلاف، وكذا قول المجتهد الواحد إذا انفرد في عصر، فإنه لا يكون إجماعًا في الصحيح.

وفي النص على (المجتهدين) عدم اعتداد اتفاق العوام وحدهم، وكذلك اتفاق بعض المجتهدين ولو كانوا الأكثر، أو كان اتفاقهم مع موافقة العوام لهم، إذا ما خالفهم الآخرون.

ويلاحظ أن هذا التحديد الزمني، بجعل الإجماع «بعد وفاة محمد ﷺ» قيْدٌ يخرج به الاتفاق في حياته ﷺ؛ لأنه إن وافقهم فالحجة في قوله، وإلا فلا اعتداد لقولهم دونه ما دامت مهمته الأولى بيان الكتاب، وما دامت السنة هي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وصاحب السنة والبيان موجود -واقعيًا- بين ظهرانيهم[2].

---

(١) «جمع الجوامع مع المحلي»: (٢/ ١٧٧)، «العضد على ابن الحاجب»: (٢/ ٢٩)، «شرح الكوكب المنير»: (٢/ ٢١١).

(٢) هذا: وقد عرَّف ابن السبكي في «جمع الجوامع» الإجماع بأنه «اتفاق مجتهدي الأمة بعد محمد ﷺ في عصر على أمر من الأمور». فقوله: «على أمر ما» المراد به ما يعم الأحكام الشرعية كحل البيع، وحرمة الربا، والعقلية كحدوث العالم. واللغوية ككون الفاء للتعقيب. والدنيوية كالآراء في الحروب، وتدبير أمر الرعية (٢/ ١٧٧). =

أركان الإجماع:

يلاحظ من تعريف الإجماع في اصطلاح الأصوليين: أن له أركانًا أربعة لابد من توافرها.

الأول: أن يكون الذين حصل منهم الاتفاق على حكم الواقعة التي هي مدار البحث: عددًا من المجتهدين، فلا يتحقق الإجماع بمجتهد واحد، فضلاً عن أن لا يكون هنالك مجتهدون.

الثاني: أن يكون الاتفاق الذي وقع بين المجتهدين، اتفاقًا على حكم واحد؛ فلو وافق مجتهدو بعض الأقطار على حكم، ولكن أقطارًا أخرى وافق مجتهدوها على حكم آخر، لم يكن أيٌّ من الاتفاقين إجماعًا.

الثالث: لابد من معرفة رأي كل واحد من المجمعين بشكل طبعي، وهذا في الإجماع الصريح، أما الإجماع السكوتي -كما يبدو من اسمه- فيكفي فيه إبداء

= وعلى هذا التعميم، ليس المراد من الاجتهاد على تعريف ابن السبكي المعنى المصطلح عليه خاصة، بل هو مفسر بالنسبة لكل فن بما يناسبه؛ ولذلك قال الإمام الرازي في المحصول: «المعتبر في الإجماع في كل فن، بأهل الاجتهاد في ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره». لكن: يجب أن نلاحظ أنا إنما نتكلم في الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية، فلا يكون حجة إلا على الحكم الشرعي. فلا يكون هذا التعميم صحيحًا؛ ولذلك قيد الغزالي فقال: «هو اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة، على أمر من الأمور الدينية».
والذي يظهر لي: أنَّ الذي عمَّم قد قصد بالأحكام العقلية أو اللغوية، الأحكام التي يتعلق بها أحكام شرعية، وتلزمها وتترتب عليها فقط. فيكون الإجماع عليها إجماعًا على ما يلزمها فيكون حجة شرعية لذلك، وأن الغزالي أراد من الأمور الدينية ما هو أعم من الأحكام الشرعية ومن ملزوماتها العقلية واللغوية. وعلى ذلك فلا خلاف بين الفريقين. انظر: «المستصفى»: (١/ ١٧٣). «جمع الجوامع» لابن السبكي مع المحليّ والبناني: (٢/ ١٧٦).

الرأي من البعض، وسكوتُ الباقين على ذلك حِقبة يقضي العرف أنه من الممكن أن يخالفوا فيها لو أرادوا المخالفة.

الرابع: الاتفاق الذي يحصل لابد أن يكون اتفاقًا على حكم شرعي؛ فالإجماع منوط بهذا، أما الإجماع على أمر لغوي مثلاً، أو تاريخي: فليس مصدراً من مصادر الشريعة.

وينبغي أن يعلم أن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى، والأيام تأتي كل يوم بجديد، فإذا جدَّت واقعةٌ ما في عصر من العصور، ولم يكن لها حكم في المصدرين الأولين وهما الكتاب والسنة، ثم اتفق جميع مجتهدي الأمة على إعطاء تلك الواقعة حكمًا معينًا: عُد هذا الاتفاق إجماعًا، وكان هذا الإجماع دليلاً على أن ما حكموا به هو الحكم الشرعي، لقوله: عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1].

وفي هذا العصر الذي تخلخلت فيه الأمور، وخربت الذمم عند الكثيرين، واختلطت السياسة في كثير من البقاع بالتوجه الشرعي والاجتهاد والإفتاء: لابد من الحيطة الكاملة التي يجتمع فيها العلم الصحيح إلى مخافة الله عز وجل: عندما يراد تقرير الإجماع على أمر من الأمور بأمانة علمية ومراعاة لمصلحة المجموع.

---

(١) أخرجه أحمد: (٦/ ٣٩٦). والطبراني في الكبير برقم: (٢١٧١) من حديث أبي بصرة الغفاري بلفظ: «سألت ربي أربعة... أن لا يجمع أمتي على ضلالة». ورواه ابن ماجه من حديث أنس رقم (٣٩٥٠) الفتن بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة...». والحاكم: (١/ ١١٦). ومن حديث ابن عباس عند الحاكم: (١/ ١١٦). ومن حديث ابن عمر عند الحاكم: (١/ ١١٦). والترمذي في الفتن برقم: (٢١٦٧).

حجية الإجماع:

ذهب الجمهور إلى حجية الإجماع. وقد خالف البعض في ذلك من حيث إمكان الإجماع، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلينا. ولن نطيل في رد العلماء عليهم؛ لأن الواقع أثبت بشكل صحيح سليم، أن هناك إجماعًا وقع من الصحابة على العديد من الأحكام. وسنكتفي بإثبات أدلة الجمهور على حجية هذا المصدر[1]، خصوصًا أن الذين نازعوا في حجيّته كبعض الخوارج والنظامية، قد نشؤوا بعد إطباق الأمة على حجيته، حتى صار ضرورة دينية.

وقد احتج الجمهور بالكتاب والسنة.

أ- أما الكتاب: فقد احتجوا بآيات متعددة منه:

أولها: -كما يرى الإمام الشافعي-[2] قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾[3].

فقد جمع الله تعالى بين مشاقَّة الرسول -التي تقوم على المخالفة والانشقاق-، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، ولا يصح أن يكون الوعيد على مجموعهما لاستقلال المشاقّة في استحقاق العقاب، ولا أن يكون المتوعَّد عليه المشاقَّة وحدها: إذ لا يحسن الجمع بين الحرام والمباح في الوعيد؛ فتعين أن يكون كلٌّ

---

(١) انظر: «الرسالة»: ص٤٧١ فما بعد. «أحكام القرآن» للشافعي، جمع أبي بكر البيهقي: (١/ ٤٠). «المستصفى» للغزالي: (١/ ١٧٣-١٧٩). «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (١/ ٢٨٦) فما بعدها.

(٢) انظر: «أحكام القرآن» للشافعي، جمع أبي بكر البيهقي: (١/ ٤٠).

(٣) سورة النساء، الآية: ١١٥.

منهما متوعداً عليه، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً، وعلى ذلك اتباع سبيلهم واجباً، إذ لا واسطة بينهما؛ لأن التارك لموافقتهم يكون متبعاً غير سبيلهم.

وسبيل المؤمنين هو: ما اتفقوا عليه من الأحكام؛ فإن اختلفوا في مسألة فسبيلهم أحد أقوالهم. فما عدا ما اتفقوا عليه، وما عدا أقوالهم فيما اختلفوا فيه، هو غير سبيلهم. وقد دلت الآية على أن اتباع سبيل غير سبيلهم حرام، فيكون سبيلهم هو الحق الذي يجب اتباعه، مما يدل على أن الإجماع حجة.

وقد سبقت الإشارة إلى: أن أول من احتج بالآية المذكورة على حجية الإجماع: الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله كما يرى في «أحكام القرآن» وغيره، وقد أورد البيهقي في هذا الكتاب الذي جمعه من كلامه قصة في ذلك[1].

ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[2] فقد وصف الأمة بكونها وسطاً، والوسط: العدل. فقد عدَّلهم

(١) انظر: «أحكام القرآن» للشافعي، جمع أبي بكر البيهقي: (١/ ٣٩-٤٠). «المستصفى» للغزالي: (٢/ ١٩٩-٢٠١). «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (١/ ٢٨٦). «المنهاج» للبيضاوي، مع «نهاية السول» للأسنوي، و«مناهج العقول» للبدخشي: (٢/ ٣٤٢) فما بعدها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول الأئمة استدلالاً بالآية المذكورة على حجية الإجماع: محمد بن إدريس الشافعي -والله أعلم- كما يرى في «أحكام القرآن» الذي جمعه البيهقي من كلامه رحمه الله. وقد أورد البيهقي في هذا الكتاب: (١/ ٤٠) قصة في هذا الموضوع وقد أشار كثير من المفسرين إلى ذلك: ومن عيونهم الحافظ ابن كثير، حيث قال بعد تفسيره للآية: «والذي عوّل عليه الشافعي -رحمه الله- في الاحتجاج على كون الإجماع حجة تحرم مخالفته: هذه الآية الكريمة بعد التروي والفكر الطويل، وهو من أحسن الاستنباطات وأقواها، وإن كان بعضهم قد استشكل ذلك، واستبعد الدلالة منها على ذلك» «تفسير القرآن العظيم»: (٣/ ١٠١٨).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم. ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى ذلك.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[1].

فقد أخبر عنهم بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، وصدقُ هذا الخبر يستلزم أنهم إذا أمروا بشيء علمنا أنه معروف، وإذا نَهوا عن شيء علمنا أنه منكر. فكان أمرهم ونهيهم حجة.

رابعها: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[2]. فقد نهى سبحانه عن التفرق، ومخالفةُ الإجماع تفرق، فكانت الآية دالة على النهي عن هذه المخالفة، مما يفيد في اعتبار الإجماع حجة.

خامسها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[3]. وقد مرت الآية سابقًا.

فقد شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، والمشروط ينعدم عند انعدام الشرط. فإذا لم يوجد تنازع، وليس هناك نص من كتاب أو سنة، فالاتفاق كاف عن الكتاب في السنة -كما يرى المستدلون بالآية- فكان هذا الاتفاق حجة، وإن كان لابد للإجماع من سند كما سيأتي.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

ب- وأما السنة: فقد تواتر -تواترًا معنويًا- عن رسول الله ﷺ، عصمة هذه الأمة عن الخطأ، بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة مع اتفاق المعنى. والعادة توجب العلم الضروري بصحة ذلك.

فمن هذه الأحاديث، قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1] وفي رواية: «سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها» وقوله: «يد الله مع الجماعة»[2]، وفي رواية: «إن الله لا يجمع أمتي -أو قال أمة محمد ﷺ- على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار»[3].

وقرر السخاوي بعد أن جاء على ذكر حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» بألفاظه ورواياته عند أحمد والترمذي وابن ماجه والطبراني والحاكم وغيرهم: أنه -بالجملة- حديث مشهور ذو أسانيد كثيرة، وشواهده متعددة في الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ والموقوفة على بعض الصحابة. فمن المرفوع: «أنتم شهداء الله في الأرض»[4] ومن الثاني قول ابن مسعود: «إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجده ففي سنة رسول الله، فإن لم يجد فيهما فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون، وإلا فليجتهد»[5].

ثم إن هذه الأحاديث -فضلاً عن العادة الموجبة للقطع بالمعنى المشترك بينها- قد اشتهرت بين الصحابة ومن بعدهم إلى زمان المخالفين، ولم يظهر من أحد منهم خلاف ولا إنكار لها ولا لواحد منها، ويستحيل في العادة توافقهم على معناها، مع اختلاف الطابع والمذاهب، إلا إذا قامت الحجة القطعية عندهم بصحة ذلك

---

(١) تقدم ص(١٥٩) وتخريجه.

(٢) رواه الترمذي في الفتن برقم ٢١٦٦ من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-.

(٣) رواه الترمذي في الفتن رقم: (٢١٦٧). من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.

(٤) من حديث طويل أخرجه البخاري برقم (١٣٦٨) ومسلم بتكرارها ثلاثاً رقم (٩٤٩) من رواية أنس -رضي الله عنه- في الجنائز، ومن رواية أبي هريرة -رضي الله عنه- أخرجه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح «معجم الزوائد» (٣/ ٤).

(٥) رواه النسائي في المجتبى رقم (٥٣٩٧) والدرامي برقم (١٦٧) والطبراني في الكبير برقم =

المعنى المشترك بينها، خصوصًا أنهم أثبتوا به أصلاً مقطوعًا به، وهو حجية الإجماع، وأنهم كانوا ينكرون على من خالف الإجماع بعد انعقاده، مع وجود حرية الرأي بينهم فيما لا إجماع فيه، كما يعلمه كل من تتبع سيرهم وآثارهم[1].

ومن أهم الآثار التي تترتب على الإجماع: أنه يكوِّن حكمًا قطعيًا، علمًا بأنه قد يكون السند الذي قام عليه الإجماع ظنيًا؛ فمثلاً أجمع الفقهاء على أن الجمع بين المحارم حرام: فلا يجوز أن يجمع الزوج مثلاً بين المرأة وأختها، وبين المرأة وعمتها أو خالتها، وذلك بحكم قطعي لا مجال فيه لأي نوع من أنواع الاحتمال، ولكن سند الإجماع في بعض الأفراد من المحارم ظني وهو الحديث النبوي: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[2] ومثل ذلك: ميراث الجدة؛ فقد حصل عليه الإجماع وهو قطعي، وإن كان سند الإجماع ظنيًا وهو خبر الآحاد الذي تقدم في مباحث السنة، حيث أبى أبوبكر أن يعطي الجدة شيئًا من الميراث، فلما أخبره المغيرة بن شعبة أنه رأى رسول الله ﷺ أعطاها السدس؛ أعطاها هو ذلك، ثم كان الإجماع.

= (٨٩٢٠) وقال النسائي: هذا الحديث جيد جيد ولكن بلفظ «فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله؛ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، فليقض بما قضى به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فليقضي بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه -صلى الله عليه وسلم- ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه..»، وانظر «المقاصد الحسنة» للسخاوي: (ص٤٦٠)، «كشف الخفاء» للعجلوني: (٢/ ٣٥٠-٣٥١).

(١) هذا ويقول أصحاب هذا الرأي: إننا لم نستدل بالإجماع على صحة الأخبار، حتى يرد علينا أننا استدللنا بالخبر على حجية الإجماع، وبالإجماع على صحة الخبر، فيكون دوراً باطلاً، بل استدللنا على صحة الخبر بالعادة القاضية بإنكار إثبات أصل قاطع يحكم على القواطع الأخرى، بخبر غير معلوم الصحة، فاستدللنا بالعادة على وجود النص القاطع في الواقع وإن جهلناه واستدللنا بهذا النص على حجية الإجماع، ويظهر أن الغزالي والآمدي من هذا الفريق، وقد استحسنه ابن الحاجب. «المستصفى»: (١/ ١٧٦). «مختصر المنتهى»: (٢/ ٤٣). «الإحكام» للآمدي: (١/ ٣١٧).

(٢) تقدم ص (١٥٣) وتخريجه.

ولقد يحتاج هذا الأمر إلى تعليل؛ والتحقيق في ذلك: أن الإجماع الذي حصل قد رفع سند الإجماع الظني من رتبة الظنية إلى رتبة القطعية، ذلك أنه تبين من الإجماع أنه ليس هنالك دليل يخالف ما أجمعوا عليه.

ولهذه النقطة أهمية بالغة في إيضاح ما قد يرد من أنه إذا كان لابد للإجماع من أن ينبي على سند من نص أو قياس -على خلاف في صلاحية القياس لذلك-، فالحجية في السند لا في الإجماع:

فالجواب على هذا الإيراد: أن الإجماع -بما دل على نفي الدليل المخالف الذي استند إليه المجمعون- قد أعطى لهذا السند قوة رفعته من رتبة الظنية إلى رتبة القطعية، فبعد أن كان ظنياً أصبح قطعياً بهذا الإجماع.

نقول ذلك: لأن خبر الآحاد بكونه ظني الثبوت في الأصل لا يُثبت إلا الظن، ولكن الإجماع على مدلول معيَّن له، وحكم مستنبط منه، جعله يعطي القطع... ومن هنا كان لزامًا علينا أن نقرر بالنسبة لمسألة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها -مثلاً- هو أمر محرّم قطعًا فلا مجال فيه لأي احتمال بعد الإجماع[1].

أنواع الإجماع:

يذكر العلماء في تعريفاتهم وتحديداتهم أن للإجماع عدة أنواع فمنه (القولي) ومنه (السكوتي) ومنه (العملي). وسيقتصر حديثنا على الصريح والسكوتي، إذ أنَّ الصريح يشمل القولي والعملي.

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لشيخنا العلامة أبي زهرة: (ص١٩٥).

الإجماع الصريح:

هو اتفاق جميع مجتهدي الأمة على حكم واحد للواقعة المعروضة، بإبداء كل واحد رأيه بالقول أو الفعل.

وإذا كان إبداء الرأي قولاً لم يحتج إلى تعريف أو شرح، أما إبداء الرأي فعلاً: فيكون بأن يقضي هذا المجتهد أو يفتي بحكم، ويقضي آخر أو يفتي بمثله.. وهكذا.. الأمر الذي يعطي اتفاقًا عمليّاً على ذلك الحكم الشرعي المطلوب إعطاؤه للواقعة المعروضة.

الإجماع السكوتي:

أما الإجماع السكوتي -كما يقول علماء الأصول-: فهو أن يقرر بعض المجتهدين حكمًا في مسألة اجتهادية تكليفية، قبل استقرار المذاهب فيها، ويبلغ ذلك الحكم جميع من عداه من المجتهدين في ذلك العصر، ويسكتوا عنه سكوتًا مجردًا عن أمارات الرضا والسخط، وتنقضي مهلة النظر عادة، وهي المهلة الكافية للبحث وتكوين الرأي[1].

وإذا كان السكوت مقترنًا بأمارة الرضا فهو إجماع قطعًا، وإذا كان مقترنًا بأمارة السخط، فليس بإجماع قطعًا، والسكوت قبل مضي مدة النظر في العادة لا عبرة به ولا يفيد[2].

---

(١) انظر: «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة المقدسي: (٢/ ٤٩٢) فما بعد. تحقيق الدكتور عبدالكريم النملة، «كشف الأسرار» شرح أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري: (٣/ ٩٤٩). «المستصفى»: (٢/ ٣٦٥).

(٢) راجع: «المحلي على جمع الجوامع»: (٢/ ١٩٠) فما بعدها. «العُدَّة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى الحنبلي: (٤/ ١١٧٠-١١٧٥) تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي.

سند الإجماع:

لابد للإجماع من سند، هذه حقيقة ذهب إليها جمهور العلماء، إذ قالوا: لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل يوجب ذلك، وهي حقيقة تتناسب مع واحدة من مسلمات هذه الشريعة وهي: أن الحاكمية لله وحده، فهو سبحانه الذي ينشئ الشرع، حتى رسول الله ﷺ، فيما يبين وفيما يأتي بأحكام جديدة داخلَ إطار التشريع: إنما يقول ويفعل في دائرة نورانية لا تخرج عما هو وحي من الله عز وجل ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

فأهل الإجماع إذن لا ينشئون الأحكام ولكن يُجمعون في ضوء دليل استند إليه هذا الإجماع. وقد كنت أشرت من قبل بأن الإجماع لا ينشئ حكماً، ولكن يكشف عن حكم[2]، وما دام رسول الله ﷺ -وهو المؤتمن على تبليغ الشريعة وبيانها- لا يقول قولاً ولا يصدر حكمًا إلا في ظل الوحي؛ فالأمة أولى بذلك، وإذن فلابد للإجماع من مستند يستند إليه من كتاب أو سنة[3].

---

(١) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤. وانظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ٣٧٤) فما بعد، «أصول الفقه» لابن مفلح المقدسي: (٢/ ٤٣٤) تحقيق د/ فهد شومان.

(٢) يجازف بعض المستشرقين -لأغراض في النفوس- فيقولون عن الإجماع كلامًا يوهم بأن المجمعين ينشئون أحكامًا، مع أن هذا الأمر بعيد كل البعد عن المسلمات الأساسية في الدين وروح شريعة الإسلام. يقول المستشرق جولد تسيهر: «سوف يرى بلا شك أن هذا الأصل -يعني الإجماع- قد احتوى على ينبوع القوة التي تجعل الإسلام يتحرك ويتطور.. كذا بكل حرية؛ لأن هذا الأصل هو الذي يقدم السلاح الناجع تجاه غطرسة السلطة الشخصية وتعسف الكلمة التي لا حياة فيها»!!

وهذا الكلام -في نظرنا- ظاهره رحمة وباطنه عذاب!!

(٢) وانظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني: (١/ ٤٥٥). «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (٣/ ٩٨٣) فما بعد.

ولعل من المناسب أن نورد هنا ما دار من حوار في هذه المسألة بين الإمام الشافعي وبين واحد من الأثبات المنتفعين بعلمه، إذ جاء هناك قول السائل: «.. فما حجتك في أن تتبع ما اجتمع الناس عليه مما ليس فيه نصُّ حكم لله، ولم يحكوه عن النبي ﷺ؟ أتزعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا عن سُنة وإن لم يحكوها؟!

قال الشافعي: فقلت له: أما ما اجتمعوا عليه فقالوا إنه حكاية عن رسول الله، فكما قالوا إن شاء الله.

وأما ما لم يحكوه: فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعدَّه له حكاية؛ لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي شيئاً يتوهَّم فيه غير ما قال.

فكنا نقول ما قالوا اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم. ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله[1].

ومن الإجماع الذي كان سنده الكتاب: ما حدث من الإجماع على عدم تقسيم سواد العراق بين الغانمين؛ فقد روى الطبري وأبو عبيدالقاسم بن سلاّم وغيرهما[2] أن عمر -رضي الله عنه- رأى عدم تقسيم سواد العراق بعد الفتح، وخالفه في ذلك نفر من المسلمين، وجمع أهل شوراه، واستمر البحث والتداول يومين وهو يقول لهم: إذا قسمت الأرض فمن للَّذين يجيئون في المستقبل من المسلمين؟ ومن لسدِّ الثغور وكذا.. وكذا..؟ وفي اليوم الثالث خرج عمر على

(١) «الرسالة»: (ص ٤٧١-٤٧٢، ف ١٣٠٩-١٣١٢).

(٢) انظر: «جامع البيان» للطبري: (٢٨/ ٢٥) دار المعرفة. «الأموال» لأبي عبيدالقاسم بن سلام: (ص ٢٥/ ٥) فما بعدها. «أحكام القرآن» لأبي بكر الجصاص: (٣/ ٤٣٠). «أحكام القرآن» للكيا الهراسي الطبري: (٤/ ٤٥٧).

المجتمعين وهو يقول: وجدتها في كتاب الله، وتلا عليهم آيات من سورة الحشر تصور كيف أن الغنائم في أعقاب غزوة بني النضير، فرض توزيعها بشكل لا يجعلها متداولة بأيدي الأغنياء فحسب، وهي قول الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وصرح -رضي الله عنه- كما ثبت في الصحيح عنه أن هذه الآية استوعبت الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق، وفي رواية أنه قرأ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ حتى بلغ ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2] ثم قال: هذه لهؤلاء، ثم قرأ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾[3] الآية. ثم

---

(١) سورة الحشر، الآيات: ٧-١٠.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

(٣) وهي قوله عز وجل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١].

قال: هذه لهؤلاء، ثم قرأ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ حتى بلغ: ﴿للفقراء﴾ ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ - وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾. ثم قال: استوعبت هذه المسلمين عامة، فليس أحدٌ إلا وله فيها حق، ثم قال: لئن عشت ليأتين الراعيَ -وهو يسيّر حُمُرَه- نصيبُه فيها لم يعرق فيها جبينه[1].

وهكذا رأى عمر أن هذه الأرض لو قسمت عينها على المقاتلين، لم يبق منها شيء لمن يأتي من بعدهم، ولأضعف ذلك من قدرة المسلمين على الإعداد والاستعداد في المستقبل.

وقد رأى سندًا من كتاب الله، والآياتُ من سورة الحشر قد استوعبت في نظره المسلمين جميعًا. وكان أن أقر أهلَ السواد في أرضهم، وضرب عليهم الجزية، وعلى الأرض الخراج، وبقيت الأرض فيئًا موقوفًا على المسلمين ما تناسلوا.

وفي رواية أن علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل أشارا عليه بهذا حسب فهمهما للآية[2].

وقد نُقل إجماع الصحابة بعد ذلك البيان والإيضاح والاستضاءة بآيات سورة الحشر، فكان ذلك إجماعًا سنده الكتاب الكريم. ولم يخالف إلا نفر يسير يقال:

---

(١) انظر عددًا آخر من الروايات الصحيحة في: «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق د/ محمد عماره: ص١٣٧-١٣٨، «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٨/ ٢٢-٢٣). «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٤/ ٣٣٩-٣٤٠) «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي: (٦/ ١٩٣-١٩٤).

(٢) انظر: «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام تحقيق د/ محمد عماره: (ص١٣٨). «كتاب الأموال» لحميد بن زنجويه تلميذ أبي عبيد: تحقيق الدكتور/ شاكر ديب فياض: (١/ ١٩٦).

إنهم رجعوا عن رأيهم فيما بعد، بل نقل أبو عبيد في كتابه (الأموال) أن عمر إنما فعل ما فعل برضىً من الذين افتتحوا الأرض، واستطابة لأنفسهم. والمعروف أن أول من وافق عمر على ما فهم من الآيات، عليٌّ بن أبي طالب ومعاذُ بن جبل، بل قيل: إنهما أول من أشار عليه بأن يصنع ما صنع، فهمًا من كتاب الله عز وجل[1].

ومما يعتبره العلماء إجماعًا سنده الكتاب أيضًا: حد الزنا، وحد السرقة وغيرهما.. وتحريم الجدة أخذًا من قوله تعالى في سورة النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ..﴾ الآية، فالذي يعطيه مدلول النص، أن المراد بالأم الأصلُ، والجدة أصل كالأم، بل هي في الحقيقة أمٌّ عَلَت. وقد حصل الإجماع على التحريم فكان حكمًا قطعيًا[2].

أما عن إجماع سنده سنة من سنن النبي ﷺ: فقد مر بنا من قريب مسألة توريث الجدة بخبر المغيرة بن شعبة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها بحديث أبي هريرة: «لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها»[3]. والأمثلة متوافرة.

---

(١) «الأموال»، لأبي عبيد القاسم بن سلام: (ص٥٦-٦١)، ويروى أن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم فتح العراق: «أما بعد، فقد بلغني كتابك: أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا عليك في العسكر من كراع أو مال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء». «الأموال»: ص٥١. وانظر: «الخراج» ليحيى بن آدم: (ص١٢١).

(٢) وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (٢/ ٢٥٩).

(٣) تقدم ص (١٥٣) مع التخريج. وبهذه الزيادة رواه أبوداود والترمذي والنسائي وعبدالرزاق وابن أبي شيبة. وأحمد. والبخاري تعليقًا. وقال الترمذي: حسن صحيح.

هل يكون القياس سنداً للإجماع؟

اختلفت آراء العلماء حول هذه المسألة ويمكن ردها إلى ثلاثة أقوال[(١)]:

القول الأول:

عدم صلاحية القياس لأن يكون سنداً للإجماع؛ لأن وجوه القياس مختلفة؛ ولأن هناك -فيما وراء الجمهور- من لا يراه حجة في الدين، ولا مصدراً من مصادر الشريعة، فكيف يكون سنداً لحكم قطعي؟

والقائلون بهذا القول -وهم الطبري وداود الظاهري والشيعة وابن حزم والحاكم صاحب «المختصر» كما يقول الرازي-: يقررون أن الصحابة -على ما كان عندهم من إجماعات- لم يستندوا إلى القياس في شيء منها. فالإجماع على عدم تقسيم الأراضي: كان سنده النص، كما رأينا من قريب. كذلك إجماعهم على توريث الجدة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم الجدة، كلُّ ذلك كان مستنده النصوص[(٢)].

أما إجماعهم على خلافة أبي بكر، وجمع القرآن، وغير ذلك من الأمور التي تحمل الطابع العملي المحدود في زمانهم: فذلك لا يعتبر في نظر أصحاب هذا القول إجماعًا على حكم تشريعي؛ بل هو اتفاق على أمر عملي، وخطة تنفيذية موقوتة بالحقبة التي كانوا يعيشون فيها. ومثله ما حدث من إجماعهم على قتال أهل الردة، وإنشاء الدواوين، والتأريخ بالهجرة وما إلى ذلك.

---

(١) انظر: «إحكام الأحكام» للآمدي: (١/ ٣٧٩).

(٢) المصدر السابق: (١/ ٣٨٢). «الإحكام» لابن حزم: (١/ ٤٩٥). «كشف الأسرار»: (٣/ ٢٦٣). «المستصفى»: (٢/ ٣٧٩). «جمع الجوامع»: (٢/ ١٨٤). «قواطع الأدلة» للسمعاني: (١/ ٤٥٧-٤٥٨). «المحصول» للرازي: (٢/ ٢٩٩/ ١).

ذلك بأن الحكم التشريعي يمتد أثره في الزمن التالي إلى من يلونهم، كما هو واضح في توريث الجدة مثلاً، وفي بقية الأمور التي أعطي فيها حكم شرعي وأجمعوا عليه.

أما إجماعهم على أمر عملي: فإن كان يعني شيئًا، فإنما يعني أن ما فعلوه، أمر حلال مقبول، لا يخرج عن دائرة الالتزام التي يرتضيها الإسلام، وتأمر بها الشريعة[1].

القول الثاني:

صلاحية القياس مطلقًا وبكل أنواعه -وهو مذهب الجمهور- لأن يكون سندًا للإجماع، وحجة هؤلاء تقوم على منزلة القياس من الشريعة، وكيف أن الأدلة قامت على اعتباره، وكيف أنه ليس هوى يتبع، ولكنه حمل على النص -والحمل على النص هو من قبيل الاستمساك بالنص- ولن ترى قياسًا صحيحًا مستوفيًا شروطه، يتنافى مع النصوص أو مع روح الشريعة، وعلى هذا لا يكون استناد الإجماع إليه خارجًا على النصوص، ولا إنشاء لحكم شرعي من المجتهدين الذين كان منهم الاتفاق[2].

القول الثالث:

ويتوسط أصحاب هذا القول بين القولين السابقين، فيرون أن القياس إذا كانت علته منصوصة، صلح لأن يكون سندًا للإجماع وإلا فلا. ومثل هذه الحالة أن

---

(١) المصدر السابق (١/ ٤٥٦-٤٥٨). وانظر: «العُدَّة في أصول الفقه»: (٤/ ١٢٢٨) فما بعد.

(٢) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (٢/ ٤٩٥-٤٩٦). «المستصفى» (٢/ ٣٧٧). «الإحكام» للآمدي (١/ ٣٧٩) فما بعد. «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» لعبدالوهاب السبكي (٢/ ٢٢٥) «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١٢٩-١١٣٢).

تكون العلة ظاهرة غير خفية ولو كانت غير منصوصة، فحين تبدو العلة دون حاجة إلى بحث وتأمل ونظر، تكون في حكم المنصوصة من هذا الوجه، كما سنرى تفصيل ذلك في مباحث القياس.

وهذا القول في الواقع يأخذ مكانه من الاعتدال والوضوح؛ فحين تكون العلة في القياس منصوصة أو ظاهرة غير خفية، لا يكون الاعتماد في سند الإجماع اعتماداً على قياس، ولكنه اعتماد على نص؛ والعلة الظاهرة هي كالنص كما أسلفنا.

ونعيد إلى الأذهان ما أسلفناه من أن عمل الصحابة -وهم قدوتنا في ذلك- ليس فيه ما يعطي على وجه القطع، أنهم قد استخدموا القياس سنداً للإجماع[1].

وفي حد شارب الخمر، حيث يروى أن علي بن أبي طالب قال: «أراه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى، ورأى أن يُحدَّ حدَّ القاذف ثمانين جلدة»: نرى أن هنالك آراء أخرى لبعض الصحابة في الموضوع، وقد أخذ بها بعض أئمة المذاهب كما نرى عند الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل في رواية، وأبي ثور وداود الظاهري، إذ الحد على قول هؤلاء أربعون وليس ثمانين. ويبدو أن الإجماع لم يكن على الثمانين المرتكز على القياس عند علي رضي الله عنه، بل كان على أصل إقامة الحد. وقد نقل الحافظ ابن حجر عن القاضي عياض قوله: «أجمعوا على وجوب الحد في الخمر، واختلفوا في تقديره فذهب الجمهور إلى الثمانين.

(١) «مختصر المنتهى» لابن الحاجب وحواشيه: (٢/ ٣٩). «أصول الفقه» لشيخنا العلامة محمد أبوزهرة: (ص٢١٠-٢١١). وانظر: «كتاب التلخيص في أصول الفقه» لإمام الحرمين الجويني: (٣/ ١٠٧) فما بعد.

وقال الشافعي في المشهور عنه -وهو الصحيح- وأحمد في رواية وأبو ثور وداود: أربعين»[1].

ولهذا: فمع رجحان القول الثاني -وهو صلاحية القياس مطلقاً بأن يكون سنداً للإجماع- من حيث استدلال أصحابه وهم الجمهور، إلا أنني أكثر ميلاً إلى القول الثالث، وذلك بصلاحية القياس لأن يكون سنداً للإجماع، حين تكون العلة في ذلك القياس منصوصة أو ظاهرة غير خفية بحيث لا يحتاج البحث عنها إلى نظر وتمحيص تختلف فيه الأنظار[2].

منزلة الإجماع من المصادر:

الإجماع ثالث مصادر التشريع الأصلية، وقد ثبتت حجيته بالكتاب والسنة، فهو لذلك فرع لهما، متأخر في الرتبة عنهما، والشافعي يقرر هذا الترتيب فيما روي عنه -رحمه الله-، ولكن هنالك عبارة ترد في بعض الكتب توهم بعض الشيء وهي: تقديم الإجماع فيما علم من الدين بالضرورة على النص.

---

(١) انظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر: (١٢/ ٧٢) الحديث رقم: (٦٧٧٧) حيث روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أتي النبي ﷺ برجل قد شرب، قال: اضربوه، قال أبو هريرة رضي الله عنه: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله، والضارب بثوبه. فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاك الله. قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا الشيطان على أخيكم».

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ٣٧٩) فما بعدها، «أصول الفقه» لشيخنا محمد أبوزهرة: (ص٢١٠-٢١١) حيث يقول هناك بعد عرض القول الثالث المومى إليه: «وذلك الرأي واضح بيِّن؛ لأن العلة المنصوص عليها لا يكون الاعتماد فيها على قياس، بل السند هو النص، والعلة الظاهرة كالنص.

ثم يقول: والحق في القضية أن نقول: إننا نرجع إلى وقائع الإجماع على حكم شرعي في عصر الصحابة؛ فإن وجدنا فيها اعتماداً على القياس: فالأمر ظاهر، وإلا فالبحث في ذلك نظري ليس له جدوى عملية..».

ومرادهم بتقديم الإجماع فيما علم من الدين بالضرورة على النص، أن هذا النص الذي أجمع عليه، قد اكتسب القطعية التامة، فأصبح قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

ولكن من ناحية الاحتياط في التعبير، يبدو غير مقبول أن يقال: «تقديم الإجماع على النص» بإطلاق، وإن كان الأصوليون لا يخشون خطراً على النص في هذا، إذ إن الإجماع الذي يدَّعون تقديمه، لا يكون إلا على نص، وفيما علم من الدين بالضرورة. أما في غير هذه الحال: فهو في المنزلة الثالثة -كما هو معلوم[1].

ومهما يكن من أمر: فالبعد عن هذا الإيهام هو الطريق السليمة. لذا نرى كثيراً من العلماء لم يستحسنوا هذا الكلام مع تخريجه هذا التخريج؛ لأن الإجماع على هذا الوضع لم يكن إلا في الفرائض، ككون الصلوات خمساً، ووجوب الزكاة، وصوم رمضان، والحج على المستطيع وهكذا..

وهي فرائض ثبتت بالنص وانعقد الإجماع عليها، والشافعي -رضي الله عنه- أنكر دعوى الإجماع إلا في حدود ضيقة، ذلكم قوله: «لست تقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك» وأحمد بن حنبل أنكر وجود الإجماع إلا إجماع الصحابة[2].

وعلى أية حال: إذا استبانت أمام الفقيه معالم الطريق: قدر على أن يضع كل مصدر موضعه من الشريعة، وأن يدرك من تحديد الإجماع وسنده وحجته، ما هي الأحكام التي كان سندها هذا المصدر الذي يلي الكتاب والسنة.

---

(١) «الرسالة»: (ص٥٩٩، ف١٨١٥). «أصول الفقه» للشيخ محمد أبوزهرة: (ص٢٠٥).

(٢) راجع «الرسالة» للشافعي: (ص٥٩٩)، والحاشية ٨. «الأم»: (٧/ ٢٧٩-٢٨١). «المستصفى» للغزالي: (١/ ١٨١). «العضد على ابن الحاجب»: (٢/ ٢٩). «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٤/ ١٤٩) فما بعد. «جمع الجوامع مع المحلي وحاشية البناني»: (٢/ ١٧٨).

الفَصْلُ الرَّابِع

المصدر الرابع : القياس

تمهيـد:

ويتضـمن التعريف بالاجتهاد وعلاقته بالقياس وموقع القياس من الأدلة الشرعية .

الاجتهاد :

على هدي ما جاء في حديث معاذ -رضي الله عنه- «أجتهد رأيي ولا آلو»[1]، وبين يدي الحديث عن المصدر الرابع وهو القياس : من الخير أن نبين معنى الاجتهاد والساحة التي يشملها ويعمل بها ؛ لما لذلك من علاقة ماسة بالقياس الذي هو أبرز أنواع الاجتهاد .

الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد، فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه ، فهو عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان ؛ ولذلك يقال : استفرغ وسعه في حمل الشيء الثقيل ، ولا يقال ، استفرغ وسعه في حمل الخردلة أو النواة[2] .

---

(١) تقدم ص(٤٠) .

(٢) «القاموس المحيط» و«المصباح المنير» ، مادة (ج هـ د) .

أما في اصطلاح الأصوليين: فهو بذل الفقيه جهده للوصول إلى حكم شرعي، من دليل تفصيلي من الأدلة التي يضعها الشارع، للدلالة على الأحكام[1].

والدليل التفصيلي: هو الذي يتعلق بقضية مخصوصة ويدل على حكم معين، وذلك كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[2]. فهذا النص دليل تفصيلي؛ لأنه يتعلق بقضية مخصوصة هي أكل الميتة، ويدل على حكم معين هو حرمة هذا الأكل. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3]. فهو دليل تفصيلي يتعلق بقضية مخصوصة هي الوفاء بالعقود، ويدل على حكم معين هو وجوب الوفاء بهذه العقود.

ولم يترك علماؤنا الأمر دون تحديد؛ فليس بذل الجهد أياً كانت صورته يكون اجتهاداً في عرف الأصول، بل لابد لتمام ذلك من أن يبلغ المجتهد باستفراغ

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: (٢/ ٣٥٠). «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢١٨). «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٥٠). هذا: وينبغي أن يعلم أن ذكر (الفقيه) في التعريف هو ما عليه الأكثرون. ولم يجد السعد التفتازاني حاجة للاحتراز بقيد (الفقيه) فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام. ثم إن ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق. انظر: «حاشية السعد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب» (٢/ ٢٨٩)، وقد اعتبر الكمال بن الهمام ادعاء التفتازاني عدم الحاجة لقيد (الفقيه) في التعريف سهواً؛ لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد، ويتصور بذل الطاقة من غير الفقيه في طلب حكم شرعي. أما ابن أمير الحاج: فقد مال إلى ما ذهب إليه التفتازاني، فقال في أثناء شرحه لكلام صاحب التحرير: «والظاهر من كلام الأصوليين أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد، ولا مجتهد غير فقيه: وهو بالغ عاقل مسلم ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها». «التقرير والتحبير»: (٣/ ٢٩١). «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (٤/ ١١٣٤).

(٢) المائدة الآية: ٣.

(٣) المائدة الآية: ١.

وسعه في طلب الحكم من الدليل، حداً يحسُّ معه العجز من نفسه عن مزيد طلب لذلك الحكم؛ لأنه استنفد كل طرق البحث التي لابد من سلوكها للوصول إلى معرفة ما أراد.

والارتباط واضح بين هذا التحديد، وبين المعنى اللغوي للاجتهاد، الذي يقوم على بذل الوسع فيما فيه كلفة ومشقة.

الاجتهاد والقياس:

وعند الوقوف على ماهية الاجتهاد كما حددها علماء الأصول على الصورة التي رأيناها في التعريف، نلاحظ أنه يشمل -في قضية أخذ الأحكام- حالة وجود نص يستنبط منه الحكم، كما يشمل حالة عدم وجود نص على الحكم، وقد يكون الاجتهاد الفردي نواة للإجماع؛ كالذي رأيناه في أمثلة اجتهاد الصحابة وما أجمعوا عليه. وأقرب ما رأينا اجتهاد عمر -رضي الله عنه- في تقسيم سواد العراق، حيث فهم من آيات سورة الحشر فهمًا معينًا انعقد عليه الإجماع فيما بعد[1].

فمجال الاجتهاد: هو ما يعرض من الوقائع، سواء أكانت غير منصوص على أحكامها، أم كانت منصوصًا فيها على تلك الأحكام بنص ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، حيث ينحصر الاجتهاد ببذل الجهد في تفهم معنى النص، والكشف عن مرامي ألفاظه ومدلولاتها، من طريق الحدود اللغوية والتشريعية، كما سنرى تفصيل ذلك في موطنه إن شاء الله.

---

(١) انظر ما سبق: (ص ١٦٨) وما بعدها.

وإذا تجاوزنا مرحلة وجود النص، نرى أن مجال الاجتهاد متسع لاستنباط الأحكام للوقائع الجديدة في ظل الشريعة، في حالة عدم وجود النص؛ وذلك بما نصب الشارع من أمارات الدلالة على الأحكام، والتي وضع العلماء على هديها ما وضعوا من قواعد، كما أنه متسع في حالة وجود النص.

ومن أبرز ألوان الاجتهاد[1] في حالة عدم وجود النص: القياس الذي أخذ به جمهور المسلمين، والذي هو رابع مصادر الشريعة الأصلية كما قدَّمنا.

وعند تعريفنا الإجمالي للمصادر الأصلية، بيَّنا أن القياس «إعطاء واقعة مسكوت عنها، حكم واقعة منصوص عليها، لتساويهما بعلة جامعة لذلك الحكم». والعلة هذه يجب أن تكون مما لا يدرك بمجرد معرفة اللغة.

فعند إرادة القياس: يقوم اجتهاد المستنبط -بعد فهم النص فهمًا صحيحًا وفقهه كما ينبغي-، على بذل الجهد للتحقق من إمكان القياس، وإعطاء الحكم للواقعة الجديدة؛ وذلك عن طريق البحث في علة الحكم، وما إذا كان هذا القياس مستوفيًا جميع الأركان والشروط، ثم تعدية الحكم إلى الواقعة التي تحققت فيها العلة.

وهكذا يلاحظ أن دائرة الاجتهاد أوسع من دائرة القياس، وإن كان الاجتهاد يطلق أحيانًا ويراد به القياس. وعلى كل فإن الاجتهاد يفترق عن القياس فيما يلي:

(١) قلنا ذلك لأن استنباط الأحكام من طريق المصادر الفرعية كالاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب والعرف.. وغيرها كل ذلك من الاجتهاد.

١- فالباحث يدرك بسهولة ويسر أن الاجتهاد أعم من القياس، فلقد رأينا أن الاجتهاد، كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس أو الاستحسان، أو المصلحة المرسلة، أو الاستصحاب. . أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمارة للدلالة على الحكم، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي الذي دل عليه ذلك النص.

أما القياس: فهو استفراغ الوسع فيما لا نص فيه لإلحاقه بما فيه نص والتسوية بينهما في الحكم؛ وهكذا كان كل قياس اجتهاداً، ولا عكس.

٢- مجال الاجتهاد ما يعرض للمكلف من وقائع، سواء كانت في حدود المنصوص أو في حدود غير المنصوص، أما القياس: فمجاله الوقائع التي لم ترد فيها نصوص.

٣- ما دام الاجتهاد أعم من القياس: فمن الطبيعي أن تتعدد طرقه بحيث تشمل في حالة وجود النص: بذل الجهد لفهمه وبيانه، والتوفيق بين ما ظاهره التعارض من النصوص والترجيح بينها، وهذا هو الاجتهاد البياني.

وفي حال عدم وجود النص: بذل الجهد بالقياس وغيره، بينما تبدو للقياس طريقة واحدة، هي التأكد من توافر الأركان وشروطها، والتحقق من وجود العلة للتسوية في الحكم بين الواقعتين، ولكن هذه الطريقة يحتاج صاحبها إلى أهلية متسعة الحدود.

موقع القياس من الأدلة الشرعية:

في حديثنا عن الأدلة (أو المصادر الأصلية) للشريعة الإسلامية قلنا: إن رابع هذه المصادر هو القياس.

ولئن كان القياس أوضح لون من ألوان الاجتهاد، فإن الاجتهاد -كما سبق- قد وجد في حياة النبي ﷺ، وقد أوضحنا ذلك من قبل عند حديثنا عن الإجماع الذي هو المصدر الثالث من مصادر الشريعة، وكيف أنه مقدم على القياس، وإن كان الاجتهاد بشكل عام قد وجد مبكراً، فيما يشير إليه حديث معاذ بن جبل حين أرسله رسول الله ﷺ قاضيًا إلى اليمن[1].

والآن: يجدر التنبيه على أن القياس صورة بينة الملامح عن واقعية الشريعة الإسلامية وقدرتها على العطاء، والوفاء بالحاجات الطارئة، وأحكام الوقائع التي تجدُّ في حياة الأمة حسب الظروف والملابسات، وفي ظل الشريعة، فهو ثمرة للحياة الإسلامية، ودليل الحيوية والحركة، وليس ترفًا يظهر في فراغ وجمود، بعيداً عن تلك الحياة.

فالباحث المنصف يرى بعد الاستقراء والتدقيق، أن لكل حكم شرعي حكمة تلائمه. ومرد هذه الحكمة ومرجعها: هو ما قامت عليه الشريعة الإلهية من رعاية المصالح؛ فأحكام الله تبارك وتعالى معلَّلة بمصالح العباد، كما يقرر ذلك جمهور العلماء والمحققون[2]؛ لذا نرى أن ساحة الأحكام فيما عدا العبادات -بشكل عام- معقولة الحكمة كما نرى في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي

(١) سبق تخريجه ص (٤٠).

(٢) راجع تفصيل ذلك في الموافقات للشاطبي: (٢/ ٣) فما بعدها. «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور يوسف حامد العالم: (ص ٨٢) فما بعد.

الأَلْبَابِ﴾[1]. وإنما قلنا: فيما عدا العبادات، لأن العبادات لا تعلّل؛ فهي قائمة على الامتثال والاستسلام لأمر الشارع، وهي امتداد للإيمان، وصورة صادقة لالتزام الطاعة لله ولرسوله ﷺ، وإن كنا نجد الكثير الكثير من الحِكَم الرائعة لتلك العبادات.

ولئن عارض القياسَ ولم يقل به بعضُ العلماء، إن جمهور المسلمين قائل به وآخذ بما يترتب عليه، سيراً مع الأدلة الواضحة التي تعطي أن القياس مصدر من مصادر الشريعة في الفقه الإسلامي.

وما دامت الأحكام الشرعية مراعى فيها مصالح العباد، وما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة: فإذا قرر الشارع حكمًا في الكتاب أو السنة، ونبه في النص القرآني أو الحديث، على الأدلة المناسبة لتقرير هذا الحكم، أو كانت (العلة) التي هي ذلك الوجه للمصلحة ظاهرة ظهوراً لا تعتريه شبهة، جاز للمجتهد الذي يفترض فيه أنه على علم بأصول الاستنباط، أن ينظر في أي واقعة طارئة تعرض عليه، فإن تحقق فيها وجه المصلحة الذي بُني عليه الحكم في واقعة سابقة نص عليها الشارع أعطاها الحكم نفسه؛ لاشتراك الواقعتين في وجه المصلحة، وبشكل أوضح، لاشتراكهما بالعلة نفسها، وذلك هو القياس.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن القياس جرى عليه العمل في عهد رسول الله ﷺ والصحابة من بعده، حتى رأينا جمهورهم يحتج لتولية أبي بكر الخلافة بعد وفاة رسول الله ﷺ بحقيقة: «رضيه رسول الله لديننا أفلا يرضاه لدنيانا»[2]، يشيرون بذلك إلى أن الرسول ﷺ أمر -وهو في مرض موته- بأن يؤم الناس في الصلاة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٢) انظر «المسند» برقم (١٣٣) النسائي في «المجتبى» برقم (٧٧٧) و«الكبرى»: (٨٥٣)، «المستدرك»: (٣/ ٦٧) وصححه الحاكم ووافقه الذهبي «الطبقات الكبرى» لابن سعد: (٣/ ١٨٣)، «البداية والنهاية» لابن كثير: (٨/ ٨٥).

أبو بكر، وذلك قوله: «مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس»[1]. فاعتبر الصحابة أن رضاء الرسول بإمامة أبي بكر للناس في الصلاة -وهي أعظم ركن من أركان الإسلام بعد الشهادتين- دليل على أنه يرتضي إمامته لهم في أمر الدنيا وشؤون الحكم بالأولى، فكان ذلك قياسًا استخدموه بداهة ودون تكلف.

وجرى على ذلك التابعون ومن بعدهم؛ حتى إذا كان اتجاها الرأي والحديث -كما أشرنا عند الحديث عن تدوين أصول الفقه- رأينا أهل العراق، وعلى رأسهم الإمام أبوحنيفة يغلب عليهم العمل بالقياس أكثر من غيرهم، مع أن القياس كان معمولاً به عند الجميع من أهل الحجاز وغيرهم، حتى رأينا الإمام الشافعي فيما بعد يعقد في كتابه (الرسالة) بابًا خاصًا بعنوان (القياس)، فيتحدث عن حجيته ومقامه من مصادر الشريعة، وعن أهلية مَن يحق له أن يقيس . . . إلخ. كل ذلك مع ضرب الأمثلة من الوقائع على نصوص الكتاب والسنة وعمل السلف[2]. ومشى الأمر على هذه الحال، من الأخذ بهذا المصدر الرابع من مصادر الشريعة حين لا يكون للواقعة الطارئة نص يدل على حكمها، حتى جاء إبراهيم بن سيار النَّظام المتوفى ٢٢١هـ فأنكر العمل بالقياس[3].

وأنكره بعد ذلك داود بن علي الأصبهاني المتوفى سنة ٢٧٠ هـ. وداود هذا كان من أتباع الإمام الشافعي ولكنه تحول فيما بعد، وظهر على يديه مذهبُ الظاهرية، الذين ينكرون التعليل والقياس.

---

(١) من حديث طويل أخرجه البخاري في الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، برقم: (٦٧٨-٦٧٩)، وفي مواطن أخرى. ومسلم في الصلاة برقم: (٤١٨).

(٢) «الرسالة»: (ص٤٧٦).

(٣) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (١/ ٧٥٣)، «البرهان» لإمام الحرمين: (٢/ ٧٥٠).

غير أن داود بن علي -رحمه الله- كان يقول -على ما يروى عنه- بالقياس الذي يسميه بعض العلماء بالقياس الجلي، وذلك حين يكون المقيس أولى بالحكم من المقيس عليه أو مساويًا -كما يأتي في حينه- وهو (دلالة النص) أو (مفهوم الموافقة). مثال الأولى: ما فهم من قوله تعالى بشأن الوالدين: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾[1] حيث دلَّت الآية بنصها على تحريم التأفف، ودلت بالأولى على تحريم أي نوع من أنواع الإيذاء الأخرى التي تكون أكثر من كلمة (أف) وذلك أخذًا من قوله سبحانه: ﴿فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾.

ومثال المساوي في الحكم: ما أخذ العلماء من حكم تحريم إتلاف مال اليتيم بأي نوع من أنواع الإتلاف، أخذًا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[2]. قياسًا على الأكل ظلمًا، حيث تستوي في ذلك أنواع الإتلاف بالتحريم؛ لأن علة التحريم هي الإتلاف كما تعطي الآية الكريمة.

وجاء بعد ذلك أبو محمد بن علي بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ، فابتعث المذهب الظاهري من رقاده الذي أصابه بعد داود، وأصبح إمام أهل الظاهر غير منازع، فأنكر أن يكون هناك تعليل للأحكام، وأنكر أي نوع من أنوع القياس، حتى ما دعاه بعض العلماء بالقياس الجلي، وهو مفهوم الموافقة -كما مر- والذي نقل عن إمام الظاهرية الأول داود بن علي أنه كان يقول به.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.

ولذلك نرى ابن حزم -فيما كتب عن هذا الموضوع- لا يفرِّق بين قياس جلي أو خفي، ولا بين علة ظاهرة، أو مستنبطة، ومما قال -رحمه الله-: «ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة، وهو الذي ندين الله به، والقول بالعلل باطل» ويدعي أكثر من ذلك فيقول: «ولا يحل الحكم بالقياس في الدين، والقولُ به باطل ونقله ممنوع»[1].

وكلام ابن حزم -غفر الله له-، مردود بما يرى المرء في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ من فتح باب القياس والتعليل فيما رأى الشارع فيه مجالاً للتعليل. وأصحاب النبي -صلوات الله وسلامه عليه- وهم قدوتنا -في فهم الكتاب والسنة- فهموا هذا الأمر وساروا عليه.

وذلك ما أوضحه عمر بن الخطاب في كتابه الجامع لأبي موسى الأشعري حيث قال له فيه: «.. ثم الفهمَ الفهمَ مما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال..»[2].

وكلمة ابن مسعود واضحة في قوله: «من ابتلي منكم بقضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله: فليقض بما قضى به النبي ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في قضاء رسول الله ﷺ: فليقض بما قضى به الصالحون؛ فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في قضاء رسول الله ﷺ، ولا فيما قضى به الصالحون

(١) انظر: «النبذ» لابن حزم في أصول الفقه الظاهري: (ص٤٤) فما بعدها. و«الإحكام في أصول الأحكام» له أيضاً: (٧/ ٥٣) و(٨/ ٢) فما بعد.

(٢) رواه النسائي: (٨/ ٢٠٣). وقال: هذا الحديث جيد جيد. ورواه الدارمي: (١/ ٥٦-٦٠). ورواه الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٣٣) بسند قوي.

فليجتهد رأيه»[1] وقد أوردناه بلفظ مقارب من قبل[2]. ومثل ذلك كثير كما سنرى في مراحل البحث.

ونحن عندما نقرأ قول النبي ﷺ فيما روى عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: «لا يتناجى اثنان دون واحد»[3] ندرك بشيء من التفكير أن علة هذا النهي أن الاثنين عندما ينفردان بحديث خاص دون الصديق الجالس معهما: قد يقع في نفسه أن الحديث الذي يجري بينهما هو المقصود به، ويشعره من جهة أخرى أنه غير أهل لسماع هذا الحديث لأنه خاص بهما، وفي ذلك ما فيه من تخط لأدب المجالسة، واستهتار بشعور الآخرين.

وعندما يطمئن الفقيه لهذه العلة يمكن له أن يقرر الكراهة الشديدة في واقعة تشابه تلك، كأن ينفرد شخصان عن جليسهما فيتحدثان بلسان لا يعرفه هو؛ لأن العلة التي من أجلها كان نهي رسول الله في النص المتقدم متحققة في هذه الواقعة المعروضة الآن.

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية: (١/ ٨٦). والكتاب رواه الدارقطني في «السنن»: (٤/ ٢٠٦). والبيهقي في «السنن الكبرى»: (٦/ ٥٦)، و(١٠/ ١١٥، ١٣٥، ١٥٠). والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٩٢) وغيرهم.

(٢) انظر ما سبق: (ص٤١).

(٣) رواه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٨٨) ورواه أيضاً بلفظ: «إذا كان ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون واحد». ومن طريقه رواه البخاري في الاستئذان برقم: (٦٢٨٨). ومسلم في السلام برقم: (٢١٨٣).

وفي قول النبي ﷺ: «لا يبع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه»[1]. يمكن للفقيه أن يقيس على البيع الإجارة؛ لأن علة النهي في الحديث، ما يمكن أن يكون من الأثر السيئ من تقاطع وخصومة، وهذه العلة نفسها تتحقق في الإجارة[2].

وعندما نقول: وقف الأرض كبيعها في خروج العين عن ملك صاحبها في كل من الوقف والبيع، فلا تبعية لحق المرور في الوقف، كما أنه لا تبعية لحق المرور في البيع: نصل إلى هذا الحكم من طريق القياس، فلقد اشترك الوقف مع البيع بعلة واحدة، وهي أن كلاً منهما فيه خروج العين عن ملك صاحبها، فرتَّبنا على الوقف حكم عدم تبعية حق المرور، كما هو مرتب على البيع، لاشتراكهما بالعلة التي أشرنا إليها.

ونود أن نشير إلى: أن التعريف وما رأينا من الأمثلة المتقدمة، كل ذلك يعطي أن لدينا مقيسًا ومقيسًا عليه وعلة وحكمًا.

ففي مثالنا القريب: وقفُ الأرض مقيسٌ ويسمى الفرع، وبيع الأرض مقيس عليه ويسمى الأصل. وخروج العين عن ملك صاحبها في كل من الوقف والبيع، هو العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه، وعدمُ تبعية حق المرور: هو حكم المقيس عليه (البيع) وقد ظهر في المقيس وهو (الوقف)[3].

---

(١) رواه البخاري في البيوع برقم: (٢١٤٠)، وفي النكاح برقم: (٥١٤٢)، ومسلم في النكاح برقم: (١٤١٢).

(٢) وانظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (٢/ ٧٢٤) فما بعد. «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (٣/ ٩٨٧). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٥) فما بعد. «تيسير التحرير»: (٣/ ٢٦٤).

(٣) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٢)، «أصول الفقه» للدكتور محمد زكريا البرديسي -رحمه الله-: (٢٢٦).

وسترى من الأدلة على حجية القياس، كيف أن ابن حزم -رحمه الله- سار في هذا الأمر على غير ما اقتضته روح الشريعة، وعلى غير السبيل التي سلكها أصحاب النبي ﷺ وما فهموه من كتاب الله، ومن سنة رسول الله، وهم الذين نزل الكتاب بلسانهم، وحضروا نزول الوحي وتبليغه وبيانه من رسول الله ﷺ، قال الإمام المزني: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرآ، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا أن نظير الحق حق، وأن نظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»(1).

التعريف بالقياس:

القياس لغة: التقدير، يقال: قاس الأرض بالمتر، إذا قدرها وعرف أبعادها به، وقاس الثوب بالذراع إذا قدره به، وهو مصدر قاس وقايس. ويرى البعض أن القياس في اللغة: هو التسوية بين الشيئين؛ لأن تقدير الشيء بما يماثله، تسوية بينهما، وتكاد النتيجة تكون واحدة بالنسبة لعلاقة المعنى اللغوي بالاصطلاحي كما سيأتي(2):

أما في الاصطلاح: فقد اختلفت تعبيرات الأصوليين عن القياس باختلاف نظرتهم إليه، من حيث كونه مظهراً للحكم أو مثبتًا له.

ونحن نجنح إلى أن القياس مظهر للحكم ويمكن تعريفه بأنه:

---

(1) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبدالبر: (٢/ ٦٥-٦٦). «أصول السرخسي»: (٢/ ١١٨-١٣٠). «النُّبذ» في أصول الفقه الظاهري: (ص٤٧)، حاشية رقم (١) للكوثري. «الإحكام» لابن حزم: (٧/ ٥٣) فما بعد. «أصول الفقه» للشيخ محمد أبوزهرة: (ص ٢٢١).

(2) «القاموس المحيط»، و«لسان العرب» مادة: (ق ي س).

«إلحاق واقعة لم ينصَّ على حكمها، بواقعة سابقة نص على حكمها، وإشراكهما في الحكم الشرعي، لاشتراكهما في علته التي لا تدرك بمجرد معرفة اللغة»[1].

وإنما قلنا: إن العلة التي اشتركت فيها الواقعة السابقة والواقعة الطارئة لا تدرك بمجرد معرفة اللغة؛ لأن أكثر العلماء -كما سنرى في بحث الدلالات- يجعلون إعطاء حكم المنطوق للمسكوت، لاشتراكهما بعلة تعرف بمجرد معرفة اللغة من دلالة النص (مفهوم الموافقة) وإن كان قليل منهم يسمي ذلك قياسًا جليّاً، وهو الذي عمل به داود بن علي الظاهري كما مرَّ بنا من قريب.

وهكذا إذا دققنا في تعريف القياس نرى أن الأمر يقوم على إعطاء النظير حكم نظيره، والمثيل حكم مثيله، لاشتراك الاثنين بعلة واحدة. ووظيفة المجتهد أو الفقيه إظهار الاشتراك في العلة بين الواقعتين، وبهذا العمل يظهر الاشتراك في الحكم[2].

وكثيراً ما يعبر العلماء بالأصل، والفرع، والعلة المشتركة بين الأصل والفرع.

فالأصل: هو المقيس عليه: وهو في مثالنا القريب: بيع الأرض.

والفرع: هو المقيس: وهو في مثالنا: وقف الأرض.

والعلة المشتركة بينهما: هي خروج العين عن ملك صاحبها كما مر.

والحكم: هو عدم تبعية حق المرور الذي سوينا فيه بين الفرع والأصل.

---

(١) وانظر: «المعتمد»: (٢/ ٦٩٧) فما بعد. «البرهان»: (٢/ ٧٤٥). «المستصفى»: (٢/ ٢٢٨). «اللمع» للشيرازي: (ص ٥٣). «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٥-٦). «نهاية السول» للإسنوي في شرح «منهاج الوصول» للبيضاوي: (٤/ ٢-٤).

(٢) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٦٢) فما بعد. «أصول السرخسي»: (٢/ ١٤٣). «مفتاح الوصول» للتلمساني: (ص٦٥٢) تحقيق محمد علي فركوس.

أركان القياس:

هذا الذي أشرنا إليه من قريب في شرح تعريف القياس يعطي أن للقياس أركانًا أربعة:

١- المقيس عليه: وهو الواقعة المنصوص على حكمها وذلك هو: الأصل.

٢- المقيس: وهو الواقعة الطارئة التي يراد إلحاقها بالأصل في الحكم وذلك هو: الفرع.

٣- الحكم: وهو حكم الأصل (المقيس عليه) الذي ورد به النص.

٤- العلة: (وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع) وهو ما بني عليه الحكم في الأصل وثبت للمجتهد تحققه في الفرع (المقيس)(١).

أ- فمثلاً: نقرأ في سورة الجمعة من القرآن الكريم نصّاً يأمر بترك البيع عند النداء لصلاة الجمعة وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾(٢). وواضح أن الأمر بترك البيع وقت النداء إنما كان لعلة الانشغال عن ذكر الله.

ويتضح لدينا: أن ترك البيع عند النداء أصل منصوص على حكمه -وهو الحرمة عند كثيرين- لعلة هي الانشغال عن أداء صلاة الجمعة(٣).

---

(١) انظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٢٨). «العدة»: (١/ ١٧٥). «كشف الأسرار»: (٣/ ٣٤٤). «مفتاح الوصول»: (ص٦٤٥).

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(٣) ورجح الإمام القرطبي فساد البيع وفسخه لقوله ﷺ: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد». «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٨/ ١٠٨).

والإجارةُ عند النداء: فرع توجد فيه العلة نفسها التي انبنى عليها حكم الأصل؛ لذا يمكن إلحاق الإجارة بالبيع في المنع عند النداء لصلاة الجمعة بطريق القياس[1]، ويلاحظ أنه قد توافرت لدينا أركان القياس الأربعة.

ب- ورد في شأن منع القاتل من الإرث قول النبي ﷺ: «لا يرث القاتل شيئًا»[2] وسيرًا على الطريقة التي سلكناها يمكن أن نقرر ما يلي:

قاتل الوارث مورثه: أصل أعطي بالنص حكم الحرمان من الإرث، لعلة هي إزهاق روح المورث واستعجاله الشيء قبل أوانه الذي حدده الشارع. وقتلُ الموصي من قبل الموصى له، فرع (مقيس) تحققت فيه علة الأصل، فيمكن إلحاقه به من طريق القياس، فيحرم مما أوصى له به ذلك الموصي المقتول[3].

جـ- ومن الأمثلة ما جاء في «الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات» لشمس الدين المارديني بقوله: «ومثاله بيع الحنطة بمثلها متفاضلاً حرام اتفاقاً للحديث، فقسنا عليها بيع الذرة بمثلها متفاضلاً؛ لأن الصلة في تحريم التفاضل في الأصل: هو الطعم وهو موجود في الذرة، فحُكم على الذرة بما حكم على الأصل لعلة بينهما».

---

(١) وانظر: «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبدالكريم زيدان: (١٩٧)، «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٢٢٦).

(٢) رواه أبو داود في جملة حديث طويل في الديات برقم: (٤٥٦٤) بلفظ: «ليس للقاتل شيء، وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب الناس إليه ولا يرث القاتل شيئاً». وأخرجه النسائي في القسامة رقم: (٤٨٠٥) باب كم دية شبه العمد. وابن ماجه في الديات رقم: (٢٦٤٥) باب القاتل وفي الفرائض برقم: (٢٧٣٥). وأخرجه الترمذي في الفرائض رقم: (٢١٠٩) باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، وقال: هذا حديث لا يصح لا يعرف إلا من هذا الوجه إلى أن قال: والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث كان القتل عمداً أو خطأً.

(٣) وانظر: «أصول الفقه الإسلامي» للدكتور زكي الدين شعبان: (ص١٠٩).

ويعني بالحديث: ما روى مسلم وغيره من قول النبي ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد، فقد أربى الآخذ والمعطي»[1].

د- وقل مثل ذلك في الأمثلة التي تقدمت في صدر هذا المبحث حيث تتوافر في القياس أركان أربعة، هي -كما قدمنا- الأصل والفرع والعلة والحكم.

حجية القياس:

أشرنا في صدر حديثنا عن القياس إلى أن جمهور المسلمين قائل به، وأنه المصدر الرابع من مصادر الشريعة! وذكرنا بعضاً ممن خالفوا ذلك في مقابل رأي الجمهور، كالنظَّام وداود بن علي وابن حزم. وقد استدل المانعون للقياس بأدلة أفاض بتفصيلها الإمام ابن حزم -رحمه الله- في عدد من كتبه[2]، كما عرض لجانب منها ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين»[3] حين عرض أيضًا لأدلة الجمهور المثبتين. ولا يكاد مصدر من مصادر «أصول الفقه» يخلو من هذا.

من أدلة النافين:

وكان من أهم ما احتج به نفاة القياس:

أن نصوص الكتاب والسنة قد استوعبت النص بعموم معانيها على الأحكام التي للخلق بها حاجة؛ فقد نصت على بعض الأحكام بالفرضية، وعلى بعضها

(١) «الأنجم الزاهرات» للمارديني على «حل ألفاظ الورقات» لإمام الحرمين: (ص٢٢٤) تحقيق الدكتور عبدالكريم النملة. وانظر «صحيح مسلم» رقم (١٥٨٤) المساقاة.
(٢) وانظر: «الإحكام»: (٧/ ٥٣) فما بعد.
(٣) «إعلام الموقعين»: (١/ ٣٨٤) فما بعدها.

بالتحريم، وعلى البعض الآخر بالندب، وعلى غيرها بالكراهة.. وهكذا. وما لم تتناوله النصوص يبقى على الإباحة الأصلية، بمقتضى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]. والأصل في الأشياء الإباحة.

والقول بالقياس يتنافى مع كمال الشريعة، وأنها كافية للوفاء بما يُحتاج إليه من أحكام.

وطبيعي أن الجمهور لا ينكرون ما لنصوص الكتاب والسنة من دور أساسي فعَّال في بيان الأحكام، غير أن هذه النصوص ذاتها -وهي مظهر من مظاهر قدرة الشريعة على الاستيعاب والوفاء بالحاجات- كان من سعتها وصلاحيتها أنها هدت إلى القياس بإعطاء المثلِ حكمَ مثله والنظيرِ حكمَ نظيره.. يقف الجمهور هذا الموقف بينما يقتصر نفاة القياس على ظاهر العبارة دون نظر إلى ما وراء الألفاظ، ولا إلى مقاصد الشريعة، وطرائق تعليلها للأحكام.

ولو أن هؤلاء الذين خالفوا في الأخذ بالقياس أمعنوا النظر في فقه النصوص ومقاصد الشريعة أكثر وأكثر، لعلموا أن العمل بالقياس عندما -يستوفي شروطه- هو في حقيقته إعمال للنص؛ لأن القياس في أصله معتمد على النص، والنظر إلى غرض الشارع ومقاصده وتعليله للأحكام[2].

من أدلة المثبتين:

أما المثبتون للقياس، وهم الجمهور، فقد كانت أدلتهم من الكتاب والسنة والمعقول.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٥/ ٢٣٠) مع الحاشية ٣ تعليق الخضر حسين.

١- فالقرآن الكريم: قد دعا إلى الاعتبار بما وقع للناس في الماضي، وما يقع في الحاضر بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]. والاعتبار -كما يقول الآمدي- هو الانتقال من الشيء إلى غيره وتسويتهما في الحكم، وذلك لا يكون إلا من طريق القياس[2]، فأولو الأبصار مدعوون للاعتبار بما وقع لغيرهم. وليس معنى ذلك إلا أن يقيسوا حالهم بحال أولئك، فيتوقعوا أن يصيبهم من النكبة والأذى مثل ما أصابهم، إن فعلوا شيئًا كالذي فعلوه.

وقول الله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ نزل في شأن بني النضير من اليهود، الذين حلَّ بهم ما حلَّ من الهزيمة والجلاء على أيدي المسلمين، بما نكثوا من عهد رسول الله ﷺ، وما قاموا به من الغدر والانحراف عن الطريق السويِّ. فهنالك دعوة للاعتبار بحالهم، وكيف أن ما جنوه من الإثم كان سببَ ما حلَّ بهم من الهزيمة والنكبة. جاء في أول سورة الحشر قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[3].

على أنا نجد في القرآن أحكامًا ربطت بعللها؛ بحيث يظهر للمكلف أن هذا الحكم مبني على تلك العلة؛ كالذي نرى في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٢.

(٢) راجع: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٤٠).

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢. وانظر: «التحرير والتنوير» للعلامة الطاهر بن عاشور: (٢٨/ ٧٢). «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٢٦).

مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾[1]. فقد رأينا سمو المنزلة وتكريم بعض الناس برفع درجاتهم مرتبطًا باتصافهم بصفتين كريمتين: هما الإيمان، والعلم.

وقد مر بنا من قريب، في نص تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، كيف ارتبط حكم التحريم بالعلة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[2].

ففي الآية الثانية -كما نرى- أربع علل كل واحدة منها تقتضي التحريم، فلا جرم أن كان اجتماعها مقتضياً تغليظ التحريم لا التحريم فحسب، خصوصاً أن الاجتناب -كما أسلفنا من قبل- هو الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه بشيء بوجه من الوجوه؛ لا بشرب ولا بيع ولا تخليل ولا مداواة ولا غير ذلك[3].

وفي القرآن الكريم نصوص يتضح فيها استخدام القياس طريقًا من طرق الاستدلال على فكرة يراد إيضاحها، وتثبيت معناها.

من ذلك مثلاً قول الله تعالى في شأن اليهود: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾[4].

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٢) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠-٩١.

(٣) وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٦/ ٢٨٩). «التحرير والتنوير» للعلامة الطاهر بن عاشور: (٧/ ٢٧).

(٤) سورة الجمعة، الآية: ٥.

فالفكرة المراد إيضاحها وتثبيت معناها أن الرسالة السماوية لا يقطف ثمارها الخيرة من لا يهتدون بهديها، ويعملون بمقتضاها، وأن العلم لا ينفع صاحبه إذا لم يعمل به، وقد استدل على ذلك بقياس من هذه حالُهم على ذلك الحيوان الأعجم (الحمار) الذي يحمل كتبًا (أسفارًا) لا يدري ما فيها، ولا صلة له بمحتواها ومضمونها.

فاستخدام القياس في القرآن يهدينا إلى أنه صالح لأن يكون حجتنا في التعرف على ما لم يرد فيه نص من الأحكام.

٢- أما عن السنة: فقد وجد الباحثون كثيراً من النصوص التي تؤيد ما ذهب إليه أهل القياس؛ من ذلك ما ورد من جواب رسول الله ﷺ حين سئل عن الهرة فقال: «إنها ليست بنجَس، إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافات»[١]. فتعبير «إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافات» كان تعليلاً لعدم النجاسة.

وكان نهى عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم أباح ذلك وصرح بعلة النهي كما عرضنا سابقًا فقال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت»[٢] والعلة هي سد حاجة تلك الأفواج من الأعراب التي كانت تمر بالمدينة أيام الأضاحي، وفي هذا النص وسابقه ربط للحكم بعلته التي هي الوصف المناسب لذلك الحكم. والأمثلة كثيرة، بل إن رسول الله استخدم القياس صراحة كما يرى في النص التالي:

---

(١) رواه: أحمد (٥/ ٢٩٦، ٣٠٣). وأبوداود في الطهارة برقم: (٧٥). والترمذي في الطهارة برقم: (٩٢). وابن ماجه في الطهارة برقم: (٣٦٧). والنسائي في الطهارة برقم: (٦٨). وقال الترمذي: (حديث حسن صحيح).

(٢) انظر: (ص٢٣٦، ٢٣٧) والتخريج هناك.

جاء في الحديث الذي رواه ابن عباس -رضي الله عنهما- أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال لها ﷺ: «نعم حجي عنها، أرأيتِ لو كان على أمك دين أكنت قاضيتَه؟ اقضوا اللهَ، فاللهُ أحق بالوفاء»[1].

فأمرُ القياس من رسول الله واضح في هذه الواقعة؛ فقد قاس ﷺ دَين الخالق على دَين عباده، إذ إن كلاً منهما حق ثابت في الذمة وأداؤه واجب قال أبوإسحاق الشيرازي: «فشبَّه الحج بالدين وجعله أصلاً له، فكان قياسنا أولى»[2]، وقال الحافظ ابن حجر في شرحه للحديث: «فيه مشروعية القياس، وضرب المثل ليكون أوضح وأوقع في نفس السامع وأقرب إلى سرعة فهمه، وفيه تشبيه ما اختلف فيه وأشكل بما اتفق عليه»[3].

ولا ننسى حديث معاذ بن جبل حينما أقره رسول الله على الاجتهاد، ولا شك في أن القياس أوضح لون من ألوان الاجتهاد -كما أسلفنا من قريب-.

٣- أما المعقول: فإن العقل السليم بفطرته يقضي بالتسوية بين المتماثلين في الحكم، وينكر أن يكون هناك مثلان، ويأخذ كل منهما حكمًا يخالف حكم الآخر، كما لا يرضى التسوية بين المختلفين في الحكم، ولا يراه مقبولاً في ميزان المنطق الصحيح.

والقرآن الكريم في واقعيته وسيره مع الفطرة استخدم قانون التساوي الفعلي؛ فأثبت الحكم عند التماثل، ونفاه عند التخالف.

---

(١) رواه البخاري في الحج برقم: (١٨٥٢)، وفي الاعتصام برقم: (٧٣١٥). وانظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري»: (٤/ ٦٤). و«نيل الأوطار»: (٤/ ٣٠١).

(٢) انظر: «شرح اللمع» لأبي اسحاق الشيرازي: (٢/ ٩٥٢).

(٣) «فتح الباري»: (٤/ ٦٦).

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾(١).

ومن الثاني: قوله جلَّ وعلا: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾(٢).

وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾(٣).

وفي أعقاب ذلك: يحسن أن نقرر أن طبيعة الشريعة الإسلامية المؤهلة للوفاء بالحاجات الطارئة في حياة الأمة، مهما تطور الزمن واختلفت الوقائع والأقاليم: تقضي بأن يكون هنالك أخذٌ بالقياس؛ لأن النصوص -كما قال القرافي- تتناهى والوقائع لا تتناهى، وفي ضوء هذا المعنى الذي أشرت إليه غير مرة، أخذ كثير من العلماء دليلاً على القياس من قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾(٤). هكذا تنصُّ الآية على الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله وأولي الأمر من المسلمين؛ فبعد الكتاب، والسنة، والإجماع: يكون القياس، وذلك عند التنازع، حيث لا نصَّ من قرآن أو سنة ولا إجماع. وقد عرضنا لهذه النقطة في بدء حديثنا عن الأدلة في أوائل هذه الموضوعات.

---

(١) سورة محمد، الآية: ١٠.

(٢) سورة ص، الآية: ٢٨.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ٢١.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.

هذا: وعلى هدي ما فهم الصحابة من الكتاب والسنة في قول رسول الله وأفعاله وتقريراته، اجتهدوا حتى كان من بعضهم الاجتهاد بحضوره ﷺ بعد إذنه؛ فحين رضي يهود بني قريظة بالتحكيم بعد محاصرتهم، وحكَّم رسول الله سعد بن معاذ، قال -رضي الله عنه-: «إني أرى أن تقتُل مقاتلهم، وتسبي ذرياتهم»، وتغنم أموالهم، فقال النبي ﷺ: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة يعني سبع سماوات»[1]، وكذلك أخذوا بالقياس وعملوا به، ونقلت لنا عنهم بالطرق الصحيحة الأمثلة الكثيرة، والوقائع المتعددة. وقد مر بنا شيء منها ولا داعي لمزيد من الإفاضة والتفصيل[2].

شروط القياس:

كان من عناية العلماء بمباحث القياس أنهم حاولوا ضبط أركانه ضبطًا يقوم على اشتراط شروط لكل واحد من الأركان، لابد أن تتوافر فيه. وهاكم هذه الشروط نوجزها فيما يلي[3]:

شروط الركن الأول (الأصل) وهو المقيس عليه:

قال العلماء: يشترط في الأصل وهو المقيس عليه، **أن لا يكون منفردًا بحكمه بسبب نص آخر**، أي أن لا يكون له حكم خاص به بسبب دليل آخر دل عليه هذا الاختصاص.. يتضح ذلك بما يأتي:

(١) انظر: «إعلام الموقعين»: (١/ ٨١) فما بعدها. «السيرة النبوية» لابن هشام: (٣/ ٢٥١).

(٢) وانظر: «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة المقدسي، تحقيق الدكتور عبدالكريم النملة (٣/ ٨٠٩-٨١٣). «التبصرة في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور حسن هيتو: (٤٢٥-٤٢٧).

(٣) انظر: «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (٣/ ١٠٢١) فما بعد. «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ٥٦). وراجع «مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٥٠) فما بعد.

عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه -وهو من أصحاب النبي ﷺ: «أن رسول الله ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ المشي، وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابيُّ رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعًا هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ قال الأعرابي: لا والله ما بعتكه، فقال النبي ﷺ: بلى قد ابتعته منك، فطفق الأعرابي يقول: هلُمَّ شهيدًا، فقال خزيمة بن ثابت الأنصاري، ولم يكن موجوداً عند المبايعة: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: أشهد بتصديقك يا رسول الله، فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين»، وفي رواية. فقال: يا رسول الله، إنا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء! فقال ﷺ «من شهد له خزيمة فهو حسبه»[1]. فجعلت شهادته كشهادة رجلين تكريمًا له على غيره، كان ذلك، مع أن النصوص أوجبت في القضايا المالية شهادة اثنين في حق الجميع، فهذا الحكم لا يقاس عليه غيره؛ لأنه ثبت بالدليل أن ذلك خاص بخزيمة، والاكتفاء بشهادة خزيمة وحده منفرداً علته شخصه هو ببيان المعصوم ﷺ، وذلك لا يتحقق في

---

(١) أخرجه أبوداود في الأقضية برقم: (٣٦٠٧). والنسائي في البدع برقم: (٤٦٥١). وأحمد في المسند: (٥/ ٢١٦). وسداً للذريعة في استغلال أهل البدع يقول الإمام الخطابي تعليقاً على هذه الواقعة: (قال الشيخ: هذا حديث يضعه كثير من الناس غير موضعه، وقد تذرع به قوم من أهل البدع إلى استحلال الشهادة لمن عرف عنده بالصدق على كل شيء ادعاه، وإنما وجه الحديث ومعناه: أن النبي ﷺ إنما حكم على الأعرابي بعلمه إذ كان النبي ﷺ صادقاً باراً في قوله، وجرت شهادة خزيمة في ذلك مجرى التوكيد لقوله والاستظهار بها على خصمه، فصارت في التقدير شهادته له وتصديق إياه على قوله كشهادة رجلين في سائر القضايا). «معالم السنن» للخطابي: (٤/ ١٧٣). وانظر: «الطرق الحكيمة للسياسة الشرعية» لابن القيم: (ص٧٥-٧٨).

غيره، فلا سبيل إلى إثبات هذا الحكم وتعديته إلى غيره؛ لانعدام أهم ركن من أركان القياس، وهو اشتراك المقيس عليه (الأصل) والمقيس (الفرع) بعلة الحكم الثابت للمقيس عليه بالنص[1].

شروط الركن الثاني (حكم الأصل):

هنالك عدة شروط للركن الثاني نورد منها:

١- أن يكون حكم الأصل قد ثبت بالكتاب أو السنة أو الإجماع، فلو كان هذا الحكم ثابتًا بالقياس، لم يصح أن يقاس عليه غيره[2]، ويتضح ذلك بما يلي:

أ- فمثال ثبوته بالكتاب: ما لو حكمنا على نوع مستحدث من المسكرات وقلنا: إنه كالخمر في الإسكار لاشتراكه معها بهذه العلة، فيحرم كحرمتها. وحكم الأصل (المقيس عليه) الذي هو الخمر ثابت بالكتاب، وذلك ما نراه في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ**﴾[3].

ب- أما عن ثبوت حكم الأصل بالسنة: فكما إذا قلنا: الأرز كالحنطة في حرمة الربا في حالة مبادلة على شكل معين، لاتحادهما في علة الكيل أو الوزن، إذ إن حكم الأصل وهو حرمة الربا في الحنطة، قد ثبت بالسنة -كما سبق- وجاء

---

(١) وانظر: «قواطع الأدلة»: (٢/ ٥٨٩). «شرح اللمع» للشيرازي: (٢/ ٩٥٢) فما بعد.

(٢) انظر: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ٥٧)، «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص١٩١). «قواطع الأدلة»: (٢/ ٥٨٨) فما بعد.

(٣) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠-٩١.

في الحديث الصحيح قول النبي ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[1].

جـ- ويرجح كثير من العلماء صحة القياس إذا كان حكم الأصل ثابتًا بالإجماع الذي هو دليل على الأحكام الشرعية يلي الكتاب والسنة؛ لذا يمكن البحث عن المناسبة بين حكم الأصل الذي ثبت بالإجماع -وإن لم يعرف سنده- وبين أمر من الأمور الموجودة في المحل، فإذا وقعنا على معنى من المعاني المناسبة، جعلناه علة للحكم، ويمكن ضرب مثال لذلك ما قاله الكثيرون من أن للولي أن يزوج ابنته الثيب الصغيرة كما يزوج البكر الصغيرة لاشتراك الاثنتين بعلة واحدة، وهي الصغر التي أدركناها بالمناسبة بين الصغر وولاية التزويج، وحكم الأصل الذي هو تزويج الصغيرة البكر، ثابت بالإجماع[2].

أما إذا كان حكم الأصل ثابتًا بالقياس لم يصح أن يقاس عليه غيره -كما أسلفنا-، والسبب في ذلك: أن العلة إن تحدث في القياسين، كان القياس عبثًا لا معنى له، فلو قسنا الذُّرة على الحنطة في حرمة الربا، لاشتراكهما في علة الكيل، ثم أردنا إدخال الأرز في الحكم كان علينا أن نقيسه على الحنطة مباشرة؛ لاتحاد العلة بينهما أيضًا، فلو عرضنا للذرة كان ذكرها ضائعًا لا معنى له.

٢- ومن شروطه: **ألا يكون حكم الأصل معدولاً به عن القياس**، بحيث لا يدخل ضمن هذا الإطار[3]، مثال ذلك: أن أكل لحم الميتة محرم بالنص القرآني بقوله

---

(١) رواه مسلم في المساقاة برقم: (١٥٨٧)، (٨١). من حديث عبادة بن الصامت. وانظر: «نيل الأوطار»: (٥/ ٢٠٤).

(٢) انظر «تسهيل الوصول إلى علم الأصول» للمحلاوي: (ص١٩٣) وما بعدها.

(٣) راجع: «التلويح على التوضيح»: (٢/ ٥٦).

تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ الآية. وقد أبيح الأكل للمضطر حيث ورد في الآية: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

فلا يجوز قياس غير المضطر في إباحة أكل الميتة إذا دعت الحاجة على المضطر إلى الأكل؛ وذلك لأن إباحة أكل الميتة لمن توافرت فيه شروط الاضطرار: جاءت على غير الأصل، وما جاء على غير الأصل يقتصر فيه على مورد النص، فلا يتعدى إلى غيره، يضاف إلى ذلك أن غير المضطر ليس في معنى المضطر فلا يقاس عليه.

٣- ومن الشروط أيضًا، أن تكون العلة التي علل بها الأصل، علة معقولة المعنى، أي أن يكون معللاً بعلة يستقل العقل بإدراكها، حتى يمكن -من وراء ذلك- تعدية حكم الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) وإلحاقه به(٢).

والسبب في ذلك: أن الحكم الذي يراد القياس عليه، إذا ورد في النص معللاً بعلة لا يستقل العقل بإدراكها، لا يمكن إجراء عملية القياس التي هي تعدية حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما بعلة واحدة. ومن هنا امتنع القياس في الأمور التعبدية، كالمقدرات الشرعية مثل: عدد الركعات في الصلوات المفروضة، فلا مجال لبحث علة أن الظهر أربع ركعات، وأن الفجر ثنتان، وأن المغرب ثلاث... إلخ؛ لأن الأمر تعبدي فرضه الله على عباده.

أما البحث عن العلة: فله مجالات كثيرة أخرى. ومثل عدد الركعات.. تحديد نصاب الزكاة والمقدار الواجب دفعه، ومقادير الحدود، كما في حد القتل، والزنا، والسرقة. وكذلك مقادير الكفارات.. كما في كفارة الحنث في القسم،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ١٥٠) فما بعدها. «المرآة مع المرقاة»: (٢/ ٣١٠). وحاشية الإزميري.

والقتل الخطأ، وكفارة الظهار . . . إلخ؛ لأن كل ذلك وأمثاله مما لا دخل للعقل فيه، ولا يدرك بالرأي والاجتهاد، فلا مجال لتعدية الحكم.

٤- ومما يشترط في حكم الأصل: أن يكون حكمًا شرعياً عملياً؛ ذلك أن مجال القياس الفقهي: إنما هو الأحكام الشرعية التي هي موضوع الفقه. وعلى هذا: لا يجري القياس في الأحكام الاعتقادية، وقد جرى الخلاف حول القياس في الأسماء اللغوية المشتقة من المعاني[1].

شروط الركن الثالث (الفرع):

وللفرع شروط لابد من توافرها. من ذلك:

١ــ أن لا يكون هنالك نص على حكمه، لا إثباتًا ولا نفيًا، ذلك أنه لو نص على حكمه إثباتًا، بأن كان موافقًا لحكم النص، لم تكن هناك حاجة إلى القياس ولا فائدة فيه؛ لأن حكم الفرع ثابت بالنص.

غير أن هنالك من يرى أنه في حالة النص على حكم الفرع إثباتًا يجوز القياس، وعندها تكون وظيفة القياس تأكيد الحكم الذي ورد به النص، وبذلك يكون الحكم ثابتًا من طريقين: طريق النقل بالنص، وطريق الرأي بالقياس.

ولو نص على حكم الفرع نفيًا لم يصح القياس، إذ كيف تمكن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، والفرعُ مستقل بحكم مخالف صراحة لحكم الأصل.

٢- أن تكون العلة التي يشتمل عليها الفرع، مساوية للعلة الموجودة في الأصل، سواء كان هذا التساوي في النوع أو في الجنس.

---

(١) انظر: المرجع السابق: (٢/ ٣١٠-٣١١).

أما في النوع: فكما في قياس النبيذ على الخمر في الحرمة، لاشتراكهما في الشدة المطربة، فإنها موجودة في النبيذ بنوعها.

وأما في الجنس: فكما في قياس وجوب القصاص في الأطراف (اليدين والرجلين) على القصاص في القتل العمد، بجامع أن كلاً من الجنايتين جناية على البنية على سبيل التعدي، إذ إن هذه الجناية مشتركة بين قطع الأطراف وقتل العمد[1].

شروط الركن الرابع (العلة):

يجد الباحث في تحديد العلة ومعناها، أنه على تعدد المعاني التي تراد بها فإن الأصوليين يرون أن العلة هي: «الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم»[2]؛ ذلك أنه بالرغم من أن الأحكام في الجملة منوطة بالمصالح المترتبة عليها، وهي المصالح التي يقدرها الشارع، ولكنها في الجزئيات والأفراد -والساحة متسعة في ذلك- تضاف إلى الأوصاف الظاهرة المنضبطة المناسبة للحكم.

ومن هنا كان لابد من توافر شروط معينة في العلة، لتكون صالحة لتعدية الحكم من الأصل (المقيس عليه)، إلى الفرع (المقيس). ومن هذه الشروط[3]:

---

(١) انظر «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٠٩)، وقارن بـ «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (٢/ ١٠٣٣-١٠٣٥).

(٢) راجع: «المعتمد»: (٢/ ١٠٣٥) فما بعدها. «المستصفى» للغزالي: (٢/ ٢٧٠) فما بعدها. «الإسنوي على منهاج البيضاوي»: (٢/ ٢) هامش «التقرير والتحبير». «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٦٠).

(٣) راجع في تفصيل ذلك: «التحرير مع شرحه التقرير والتحبير»: (٢/ ١٤١) فما بعدها. «تسهيل الوصول»: (ص١٩٥-١٩٩). «شرح اللمع» للشيرازي: (٢/ ٨٥٢).

١- أن تكون وصفًا، فلا يصح أن يكون اسم الجنس علة، بل لابد من التعليل بالوصف، والجمهور على جواز أن تكون العلة وصفاً لازماً للأصل المقيس عليه، كالثمنية للذهب والفضة، فإنها لازمة لهما لا تنفك عنهما بحال من الأحوال. وعلى هذا فيمكن القول بوجوب الزكاة في الذهب والفضة المصوغين، بجامع الثمنية في كل، والثمنية وصف لازم لا يبطل بالصياغة، فهي وصف للمصوغ وغيره[1].

٢- أن يكون هذا الوصف ظاهراً، أي واضحًا يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه، كالصغر في ثبوت الولاية على الصغير، والرشد في ثبوت الولاية للرشيد، والإسكار في حرمة الخمر.

ولقد كان طبيعيًا أن يشترط ذلك في العلة، بحيث يتحقق وجودها في المقيس والمقيس عليه؛ ذلك لأن العلة علامة على الحكم الذي هو خاف علينا، فإذا كانت خفية غير ظاهرة لم تكن صالحة لذلك، فلم تكن علامة على الحكم ولا دالةً عليه.. وكيف يكون الخفي دليلاً على ما هو خافٍ وغير ظاهر؟[2].

نقرر هذا ونذكر معه، أنه قد يكون الوصف المناسب في بعض الأحوال خفياً، كالأوصاف المتعلقة بأعمال القلب أو العقل أو النفس، وذلك مما لا يمكن إدراكه بالحس، فيقيم الشارع أمرًا يقترن به ويصلح للدلالة عليه.

يظهر ذلك -على سبيل المثال- في كون القتل العمد العدوان علة للقصاص، فالمصلحة التي قصد إليها الشارع من القصاص: هي حفظ النفس، والوصف

---

(١) وانظر: «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (٣/ ١٠٠٩). «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٢٥٥).

(٢) «المعتمد»: (ص١٠٣٥) فما بعد. «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» لتاج الدين السبكي: (٤/ ١٧٤) فما بعد. «أصول الفقه» لشيخنا الشيخ محمد أبوزهرة: (ص٢٣٨).

المناسب للحكم الذي هو القصاص، أن يكون القتل عمداً عدوانًا، ولكن العمد أمر خفي، وليس أمراً ظاهراً يمكن إدراكه، فأقيم مقامه ما يقترن به، ويصلح للدلالة عليه وهو استعمال الآلة التي تستعمل عادة في جناية القتل[١].

٣- أن يكون الوصف منضبطًا: ونعني بذلك أن يكون محددًا، لا يختلف باختلاف موصوفه، بحيث يستوي بالنسبة إليه جميع الأفراد، فالقتل الذي جعله الشارع علةً لحرمان الوارث القاتل من ميراث مورثه الذي قتله: هو وصف معيَّن محدد لا يختلف باختلاف القاتل، أو المقتول.

والسفر الذي جعل علة لقصر الصلاة: هو وصف منضبط معيَّن؛ لأن له حقيقة معينة، لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال[٢].

هذا ولابد من ملاحظة أن الاختلاف اليسير لا عبرة به ولا يؤثر، كما إذا اختلف السكر قوة وضعفًا باختلاف الشارب، أو باختلاف المشروب، فهذا أمر لا يعتد به؛ لأن علة الإسكار موجودة، وأيُ نوع من أنواع السكر يخامر العقل ويؤثر فيه: يستوجب الحرمة بتعدية الأصل إلى الفرع[٣].

٤- أن يكون هذا الوصف مناسبًا للحكم[٤]، وهذا مرتبط بما هو معلوم من أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، كما يراها الشارع؛ من درء مفسدة، أو جلب منفعة.. إلخ.

---

(١) وانظر: «المستصفى»: (٢/ ٣٣٢). «جمع الجوامع»: (٢/ ٢٠٥). «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٢٣٨).

(٢) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٠٧). «البحر المحيط» للزركشي: (٥/ ١٣٣).

(٣) انظر: «أصول الفقه الإسلامي» للشيخ زكي الدين شعبان: (ص١٤٢-١٤٣).

(٤) انظر: «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٦١) فما بعدها. «التحرير مع التقرير والتحبير»: (٢/ ١٤٤).

فالمقصود بمناسبة الأوصاف أو العلل للأحكام: أن ربط الأحكام بها وجعلها مترتبة عليها: يغلب معه تحقق المصالح المقصودة التي شرعت الأحكام لتحقيقها[1].

مثال ذلك: أن العلة التي ارتضاها الشارع للقصاص من القاتل هي -كما أسلفنا من قريب- كون القتل عمدًا عدوانًا، وواضح أن ربط الحكم بهذه العلة وترتيبه عليها: يغلب معه تحقق المصلحة المنشودة من الحكم، وهي المحافظة على حياة الناس وطمأنينتهم، وإذن فهذه العلة وصف مناسب لهذا الحكم، وهو القصاص للقاتل.

أما إذا لم يكن الوصف مناسبًا للحكم: لم يصح ربط الحكم به، ولا ترتيبه عليه؛ لأنه لا يصح التعليل بالأوصاف، التي يرى أنه لا مناسبة بينها وبين الأحكام التي يراد ربطها بها؛ كما إذا جعلت علة القصاص في القتل العمد: كون القاتل رجلاً أو امرأة، أو كونه أبيض أو أسود، أو من جنس معين من الناس؛ فلا مناسبة في هذه الحال بين العلة والمعلول، بل لو فعلنا ذلك لقضينا على المصلحة التي قصد إليها الشارع من هذا الحكم، وهي المحافظة على حياة الناس وما يتعلق بذلك[2].

---

(١) راجع: «التقرير والتحبير»: (٢/ ١٤٥). «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص١٩٥). «أصول الفقه» للشيخ شعبان: (ص١٤٢). «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٢٥٦).

(٢) راجع: «مختصر المنتهى» لابن الحاجب مع «شرح العضد وحاشية السعد»: (٢/ ٢٣٩) فما بعد. وانظر تفصيلاً وافيًا لشتى المذاهب والآراء في: «نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول»: (ص ٢٦٧) فما بعدها، للشيخ عيسى منون.

العلة والحكمة:

عرفنا من قريب، أن العلة هي «الوصف الظاهر المناسب المنضبط الذي بني عليه الحكم وربط به» والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا. أما الحكمة فهي «ما يترتب على ربط الحكم بالعلة، من جلب منفعة أو دفع مضرة، وهي المصلحة المقصودة للشارع من تشريعه الأحكام، فهي الباعث على تشريع الحكم، والثمرة التي تترتب عليه»[1]. وذلك كما في إباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض؛ فإن الباعث على الحكم: هو التيسير ودفع الحرج مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]. وفي كل من الأمثلة السابقة يمكن أن نلاحظ كلاً من العلة والحكمة.. كما في قضية القتل العمد العدوان، والقصاص.

فالعلة التي ربط بها حكم القصاص هي القتل العمد العدوان.. أما الحكمة التي هي الباعث على تشريع الحكم، والثمرة المترتبة عليه، فهي -كما قدمنا- حفظ حياة الناس وطمأنينتهم[3].

بين العلة والسبب:

بعد أن رأينا الفرق بين العلة والحكمة يحسن أن نوضح الفرق بين العلة والسبب، إذ كثيرًا ما يدعو عدم التفريق بينهما لشيء من الالتباس.

فالعلة -كما أسلفنا- هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم. أما السبب: فهو كل وصف ظاهر منضبط، سواء أكان مناسبًا للحكم، كما رأينا في

(١) انظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٢٣٩-٢٤٠).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) وانظر: «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبدالكريم زيدان: (ص٢٠٦).

الأمثلة السابقة التي قدمناها للعلة، أم غير مناسب، ويمكن إيضاح ذلك بالمثال التالي:

جاء في سورة البقرة بشأن فرض الصيام قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1]. فقد ارتبط وجوب صوم شهر رمضان بشهود الشهر، ولكن العقل لا يدرك مناسبة شهود الشهر للحكم، فهو سبب لإيجاب الصوم، ولا يعتبر علة في اصطلاح العلماء؛ لأن المناسبة لم تتحقق، فالعقل لا يدرك وجه الارتباط بينه وبين إيجاب الصوم.

وعلى هدي ذلك: يمكن أن نقرر أن السبب أعمُ من العلة؛ لأن السبب قد يكون مناسبًا للحكم وقد لا يكون، بخلاف العلة فإنها لابد أن تكون مناسبة للحكم، فكل علة سبب ولا عكس. ولبعض الأصوليين اصطلاح آخر لا مجال لتفصيله[2].

مسالك العلة:

يعبر الأصوليون بمسالك العلة، ويريدون بها الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة ما اعتبره الشارع علة للحكم. ولقد جرى الأصوليون في معرفة العلة -بشكل عام- على الطرق التي سلكها أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم من التابعين، في استنباط الأحكام غير المنصوص على حكمها.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) انظر: «الموافقات»: (١/ ١٨٥) حيث ترى الشاطبي يسمي كلاً منهما سببًا، والعلة عنده هي الحكمة، والأحكام تناط بأسبابها لا بعللها، وقارن بـ«الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٢). وراجع «مذكرات في أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص١١١). «أصول الفقه» له أيضاً (ص ٢٥٨).

وعني علماء الأصول عناية بالغة بهذه النقطة، تلك العناية التي كانت مظهراً من مظاهر الحيوية والحركة في الشريعة الإسلامية، كيما تستجيب إلى الحاجات الطارئة، وتعطيها ما هي جديرة به من الأحكام، في ضوء مقاصد الشريعة، وفهم النصوص وإدراك العلل، أو الاجتهاد في معرفة العلة، حين لا تكون منصوصة أو مجمعًا عليها.

ومن هنا رأينا هؤلاء العلماء يذكرون الكثير من الطرق التي يمكن أن تعرف بها العلة التي اعتبرها الشارع.

وقد ثبت بالاستقراء وإدراك مرامي التشريع للحكم: أن علل الأحكام تؤخذ من النصوص، أو من الإجماع، أو من الاستنباط الفقهي من مجموع الأحكام الشرعية؛ وهو ما أسماه علماؤنا (السبر والتقسيم)[1]. لذا كانت المسالك كثيرة وسنأتي على أشهرها فيما يلي:

١- النصوص:

الوصف الذي نريده علة للحكم، قد يوجد في نص من نصوص الكتاب والسنة، وعندها تكون العلة منصوصة، بمعنى أن طريقها هو النص.

فإذا دل نص قرآني، أو حديث نبوي على علة الحكم، أمكن إعطاء الحكم المعلل بتلك العلة: لغير ما نُص عليه، من طريق القياس، متى توافرت الشرائط الأخرى.

---

(١) انظر في هذا: «التحرير مع شرحه تيسير التحرير»: (٣٨/٤) فما بعدها. «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٣١٠). «نبراس العقول» للشيخ عيسى منون بدءاً من: (ص٢١٧). «مذكرات البرديسي في أصول الفقه»: (ص١١٣). «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص٢٠٦) فما بعدها.

وينبغي أن يعلم، أن النص -في دلالته على العلة- قد يكون صريحًا، وعندها تكون الدلالة بصريح العبارة، وقد يكون غير صريح وعندها تكون الدلالة بالإيماء أي (بالإشارة)[1].

أ- الدلالة بصريح العبارة:

ويراد من دلالة النص الصريح على العلة أن يكون في الكلام لفظ موضوع في اللغة لإفادة العلِّيَّة. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2]. فكلمة: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ﴾ تفيد تعليل بعثة الرسل. ودلالة النص الصريح هذه على نوعين:

- فقد تكون دلالة قطعية لا تحتمل غير العلية، لكون اللفظ موضوعًا لغة لإفادتها، ولا يستعمل في غيرها، مثل كلمات: كذا، من أجل كذا، لعلة كذا، بسبب كذا، وغير ذلك مما هو موضوع في أصل اللغة لبيان كون شيء من الأشياء علة للحكم[3].

من أمثلة ذلك بجانب ما مرَّ: قوله ﷺ في شأن ادخار لحوم الأضاحي:

«إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التي دفَّت فكلوا وادخروا»[4]. فإن قوله: «لأجل الدافة»، نص صريح قاطع من النبي ﷺ، بأن علة النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، هي التوسعة على أولئك الفقراء

---

(١) انظر: «المستصفى»: (٣/ ٤٨٥). «المحصول»: (ج٢، ف٢، ص١٩٣) فما بعدها.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٣) وانظر: «روضة الناظر وجنة المناظر»: (٣/ ٨٣٦). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٦٤)، «شرح تنقيح الفصول»: (ص٣٩٠).

(٤) انظر (ص٢٣٦، ٢٣٧) مع التخريج.

الوافدين من الأعراب، الذين يقدمون من هنا وهناك في أيام عيد الأضحى. وجاءت القطعية من كون كلمة (لأجل) لا تستعمل في غير الدلالة على العلية في النص.

ومن هذا الباب: ما جاء في سورة الحشر عند الحديث عن الفيء، وهو المال الذي يأخذه المسلمون من الأعداء من غير قتال - من قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1].

فترى أن كلمة (كي)، الموضوعة لغة لإفادة العلية فقط، جعلت الآية تدل بشكل قاطع على أن العلة في تقسيم الفيء على النحو المذكور في النص: هي عدم الاقتصار في تداول المال على الأغنياء، بحيث يختصون به بعيداً عن الفقراء، وهم أحوج ما يكونون إليه.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «إنما جعل الإذن من أجل النظر»[2]، فلفظ (من أجل) في النص: دلّ دلالة قاطعة على أن النظر هو علة الأمر بالاستئذان عند الدخول إلى بيوت الآخرين المنصوص عليه في القرآن الكريم بقوله تعالى في سورة النور: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٧].

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٢) رواه البخاري في الاستئذان برقم: (٦٢٤١). وفي الديات برقم: (٢٥٣). ومسلم في الآداب برقم: (٢١٥٦). والترمذي في «الجامع الصحيح»: (٥/ ٦٤). وأحمد في «المسند» (٥/ ٣٣٤). وانظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٣/ ٢٧٩).

- أما النوع الثاني من دلالة النص الصريح على العلة: فهي الدلالة الظنية؛ وذلك عندما يكون اللفظ محتملاً لغير العلية احتمالاً مرجوحًا، كما إذا كان صالحًا للدلالة على العلية وعلى غيرها.

ففي قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[1]. النصُّ صريح في اعتبار إخراج الناس من الظلمات إلى النور علةً لإنزال الكتاب، ولكن هذه الدلالة ظنية؛ لأن اللام في قوله: ﴿لِتُخْرِجَ﴾ كما تكون للتعليل تكون لغيره كالعاقبة والصيرورة، وإن كان هذا الاحتمال مرجوحًا هنا؛ لأنها للتعليل أوضح وأصرح.

ونرى الأمر نفسه في قول الله جل وعلا: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[2]. فبالرغم من أن دلالة هذا النص صريحة على أن الظلم هو علة تحريم الطيبات على الذين هادوا، ولكن هذه الدلالة ظنية؛ لأن الباء الواردة في قوله: ﴿بِظُلْمٍ﴾ كما تستعمل في التعليل، تستعمل في غيره كالتبعيض والإلصاق، وهي للعلية هنا أرجح.

ومثال ذلك من السنة ما سبق من قول النبي ﷺ وقد سئل عن سؤر الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[3]. فلفظ «إنها...» في النص دل دلالة صريحة -ولكنها ظنية- على أن العلة في طهارة سؤر الهرة،

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: ١.

(2) سورة النساء، الآية: ١٦٠.

(3) رواه أبو داود في «السنن» كتاب الطهارة رقم: (٧٥)، والنسائي في الطهارة برقم: (٦٨)، وابن ماجه برقم: (٣٦٧). والترمذي في «الجامع الصحيح» الطهارة رقم: (٩٢). وقال: حديث حسن صحيح.

هي عدم إمكان الاحتراز عنها بسبب مخالطتها للناس، وإنما كانت هذه الدلالة ظنية؛ لأن كلمة (إنها) كما تستعمل في التعليل تستعمل في غيره أيضًا، واستعمالها فيه أظهر، نظير ما سبق فيما تقدم[1].

ب- الدلالة بالإيماء (الإشارة):

رأينا أن الدلالة بصريح العبارة تقوم على وجود لفظ موضوع للتعليل، أما دلالة النص على العلة بالإيماء أي بالإشارة: فهي الدلالة من اللفظ على العلة بقرينة من القرائن، فيلاحظ أن النص يومئ إلى العلة إيماء؛ وذلك مثل ترتيب الحكم على وصف في المكلف واقترانه به، حيث يتبادر من هذا الاقتران بين الحكم والوصف، أن الوصف علة للحكم، وإلا لم يكن لهذا الاقتران فائدة[2].

وفي الأمثلة التالية إيضاح لما نقول:

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3].

فترتيب الحكم الذي هو الجلد، على الوصف وهو رمي المحصنات، بالفاء من قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ يومئ إلى أن العلة في هذه العقوبة، هي رمي المحصنات،

---

(١) قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: (فلولم يكن لكونها من الطوافين تأثير في طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة): (٢/ ٧٧٧)، وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٢٠)، «روضة الناظر» (٣/ ٨٣٨).

(٢) وانظر: «شفاء الغليل» للغزالي تحقيق الدكتور أحمد الكبيسي: (ص٢٧). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٦٧)، «تيسير التحرير»: (٤/ ٣٩)، «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٢٥).

(٣) سورة النور، الآية: ٤.

ويمكن القول بأن ذكر المكلف بصيغة اسم الموصول يومئ بأن الصلة التي هي جملة ﴿يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ علة الحكم[1].

ومن الأمثلة في السنة ما رواه أبوداود من قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئًا»[2]. وكذلك قوله: «لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان»[3]. ففي الحديث الأول: يلاحظ في ذكر القتل مع الحرمان من الإرث واقترانه به: أن النص يومئ إلى اعتبار القتل علة في الحرمان من الإرث.

وكذلك في الحديث الثاني: يلاحظ من اقترانه النهي عن القضاء في حالة الغضب: أن النص يدل بالإيماء على أن العلة في النهي هي الغضب لأنه يعني شغل القلب عن الفكر والنظر في الدليل والحكم وتغيُّر طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد[4].

٢- الإجماع:

إذا حصل الإجماع المعتبر على أن وصفًا ما هو علة لحكم من الأحكام أمكن القياس في إعطاء حكم توافرت له العلة نفسها.

---

(١) انظر: «أحكام القرآن» للإمام الشافعي جمع أبي بكر البيهقي: (٢/ ١٣٥).

(٢) تقدم (ص٢٢٠) مع التخريج. وانظر: «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٢٤٣).

(٣) رواه البخاري في الأحكام برقم: (٧١٥٨). ومسلم في الأقضية برقم: (١٧١٧). بلفظ «لا يحكم أحد...».

(٤) أورده صاحب «شرح الكوكب المنير» مثالاً لثبوت العلة بالإجماع فقال: (كإجماعهم في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» على أن علته شغل القلب) (٤/ ١١٦). وانظر: «روضة الناظر» (٣/ ٨٤٧) فهناك تفصيل.

مثال ذلك: أن الإجماع قد انعقد على أن العلة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث: هي امتزاج النسبين: النسب من جهة الأب، والنسب من جهة الأم، الأمر الذي جعل الشقيق ذا قرابتين، فيقدم على ذي القرابة الواحدة، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح، وصلاة الجنازة، وتحمُّل العقل -الدية- والوصية لأقرب الأقارب، والوقف عليه ونحوه[1].

وبناء على ذلك: يمكن أن يقاس على هذا تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية التزويج؛ لأن الأول ذو قرابتين، والثاني ذو قرابة واحدة.

كذلك يقاس عليه تقديم ابن العم الشقيق على ابن العم لأب، وابن الأخ الشقيق على ابن الأخ لأب. ومن العلماء من قاس الجد على الأب في الولاية على النفس والمال؛ لأن أبوة الأب كانت هي العلة في هذه الولاية[2].

٣- السبر والتقسيم:

السبر في اللغة: الاختبار، ومنه المسبار الذي يختبر به الجرح، وفي المثل: «لولا المسبار ما عرف غور الجرح»[3].

أما في الاصطلاح الأصولي: فهو اختبار الوصف هل يصلح للعلِّيَّة أم لا.

والتقسيم في اللغة: التجزئة.

أما في الاصطلاح: فهو حصر الأوصاف التي يظن صلاحيتها للعلية في الأصل، بمعنى أن العلة إما كذا، وإما كذا!

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٤/١١٦).

(٢) انظر: «أصول الفقه» لأستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة: (ص٢٤٥).

(٣) «الكشاف» مادة (سبر).

من أجل هذا: جرى تعريف «السبر والتقسيم» باعتباره مسلكاً من مسالك العلة -أي طريقاً من طرق الدلالة عليها-: بأنه: «حصر الأوصاف في الأصل التي يظنُّ صلاحيتها للعليَّة واختبار هذه الأوصاف»[1].

وعلى هذا: ترى أن المجتهد يبحث في الأوصاف التي يمكن أن تكون علة في الأصل، بحيث يحصرها، ويختبرها، فيستبعد ما لا يصلح منها، ويستبقي ما يصلح تبعاً لتوافر شروط العلة وعدم توافرها، فلا يستبقي إلا الوصف الظاهر المنضبط المناسب المعتبر بأي نوع من أنواع الاعتبار كما سبق.

من أمثلة ذلك ما ورد في النص من ولاية الأب على تزويج ابنته البكر الصغيرة، ولم يدل نص ولا إجماع على علة هذه الولاية؛ ذلكم ما روى البخاري عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت ست سنين، وبنى بها وهي بنت تسع سنين. قال هشام: وأنبئت أنها كانت عنده تسع سنين»[2]، فينظر المجتهد في النص، ويحصر الأوصاف التي تصلح للعلية بأحد اثنين: البكارة أو الصغر، ويردد النظر فيهما من جميع الوجوه.

والذي حصل أن أنظار المجتهدين قد اختلفت نتيجة السبر والتقسيم؛ فذهب الشافعية إلى أن تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة إما أن يعلَّل بالبكارة أو بالصغر أو بغيرهما أو لا يكون معلّلاً بعلة أصلاً، والاحتمالان الثالث والرابع منتفيان بالإجماع، والاحتمال الثاني وهو الصغر: غير صحيح أيضاً؛ لأنه لو كانت العلة الصغر، لثبتت ولاية الإجبار على الثيب الصغيرة، وهذا مخالف لما

---

(١) «المستصفى»: (٢/ ٢٩٥) «التلويح على التوضيح»: (٢/ ٥٧٩)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣٨٠).

(٢) انظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «فتح الباري» رقم: (٥١٣٤) كتاب النكاح. باب إنكاح الرجل ولده الصغار.

صحَّ عن النبي ﷺ فيما روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تُنكَح الأيِّم حتى تستأمر، ولا البكر حتى تُستأذن، قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت»[1]. وأخرج مسلم من رواية ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «الثيِّب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها»[2] فلم يبق إلا الاحتمال الأول، وهو أن تكون العلة في تزويج الأب ابنته البكر الصغيرة هي: البكارة.

واستبعد الحنفية البكارة؛ لأن الشارع لم يعتبرها علة في حكم من الأحكام، واستبقَوا الصغر؛ لأن الشارع قد اعتبره علة في الولاية المالية؛ فأعطى الأب حق الولاية على مال الصغير لصغره، والولاية المالية وولاية التزويج من جنس واحد -كما يقولون- فما ثبت أن يكون علة لأحدهما: يكون علة للآخر، وبذلك يكون الصغر علة في ولاية التزويج، فيقاس على البكر الصغيرة الثيبُ الصغيرة بجامع الصغر في كل، فكما أن الأب يزوج البكر الصغيرة: يزوج الثيب الصغيرة[3].

وواضح أن الرأي قد غلب في هذا السبر والتقسيم، بينما نجد أن النص كان هو العمدة في السبر والتقسيم عند الشافعية رحم الله الجميع.

على أي حال: يلاحظ أن المجتهد قسَّم أولاً أي: بذل الجهد في حصر الأوصاف، ثم سبر أي: اختبر هذه الأوصاف فاستبعد ما رآه حرياً بأن يستبعد وأبقى ما هو حري بالإبقاء، لكن العلماء قدموا السبر على التقسيم في الذكر؛

(١) انظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «فتح الباري» رقم: (٥١٣٦) كتاب النكاح. باب استئذان الثيب بالنطق.

(٢) صحيح مسلم رقم: (١٤٢١) كتاب النكاح.

(٣) «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني، ص١٣٢، تحقيق المؤلف.

لأن السبر هو الأهم، ووجود الفقيه الحاذق القادر على هذا كله أمر على غاية الأهمية[1].

تخريج المناط -تنقيح المناط- تحقيق المناط:

هذا: وتقتضينا أهميةُ مسالك العلة وهي الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة العلة التي شرع الحكم لأجلها: التنبيه على بعض مصطلحات تتعلق بالعلة لها شأن عظيم في الكشف عن حدة ذهن الفقيه وتبصره في علل الأحكام. وهذه المصطلحات هي: تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط.

تخريج المناط:

أما تخريج المناط: فالمراد به عند الأصوليين: استخراج العلة -أي علة الحكم- فهو الاجتهاد في التعرف على الوصف المناسب الذي يصلح مداراً للحكم وعلة له إذا لم يكن بيان للعلة من النصوص بالعبارة أو الإشارة -الإيماء- ولم يكن إجماع على علة، وذلك أساس من أسس الاجتهاد بالقياس.

وعلى هذا: فهو «استخراج وصف مناسب يحكم عليه بأنه علة لذلك الحكم»[2].

من أمثلة ذلك: استنباط أن علة إيجاب القصاص بالقتل العمد: هي القتل المقصود بآلة من شأنها أن تقتل عادة. فيثبت الحكم في كل قتل بأي آلة من شأنها إزهاق روح الإنسان، سواء كانت مستعملة في عصر التنزيل كالسيف والرمح، أو مستحدثة، وما أكثرها في هذا العصر!! ويرى البعض أن التوصل إلى أن علة

---

(١) انظر «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه»: (٢/ ٢٧١)، «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١٤٢) فما بعد.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٤٣٦). «شرح الكوكب المنير»: (٤/ ٢٠٢-٢٠٣).

تحريم الخمر هي الإسكار: من تخريج المناط. وفي هذا نظر؛ إلا أن يكون المجتهد في ذلك لم تصله نصوص التحريم بالإسكار!!

تنقيح المناط:

التنقيح في اللغة: التهذيب والتشذيب، والمناط: هو العلة. وفي اصطلاح من يأخذ به من الأصوليين: الاجتهاد في تعيين علة الحكم التي قد تستفاد من مجموع ما اشتمل عليه نص من الأوصاف التي ناط الشارع الحكم بها، وذلك باستبعاد الأوصاف غير المناسبة التي لا مدخل لها في العلّية، بحيث ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة بعد التهذيب والتشذيب؛ لأن النص لم يدل على علة بعينها[1].

مثال ذلك: ما صحَّ في السنة من أن أعرابياً أتى زوجته في نهار رمضان عامداً، فجاء إلى النبي ﷺ وأخبره، فأمره بكفارةٍ عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً[2].

---

(١) انظر «روضة الناظر»، ص٢٧٧، «إرشاد الفحول»: ص٢٢٢، علماً بأن هناك من الأصوليين من لا يرى تنقيح المناط مسلكاً من مسالك العلة. وانظر: «تيسير التحرير»: (٤/ ٤٣) فما بعد.

(٢) روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا. قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا. قال: فمكث النبي ﷺ. فبينا نحن على ذلك، أُتي النبي ﷺ بعَرَق فيه تمر -والعَرَق المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا. قال: فخذ هذا فتصدَّق به. فقال الرجلُ: على أفقرمني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرَّتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك» انظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» رقم (١٩٣٦) كتاب الصوم، ورواه مسلم في الصوم=

ومن الواضح أن النص قد اشتمل على علة الحكم بوجوب الكفارة، ولكن لم يدل على وصف معين أنه هو العلة؛ فالمجتهد ينظر في هذه الواقعة، فيجد بعض الأوصاف غير مناسبة، ولا علاقة لها بالعليَّة. مثل كون الذي صدر منه الفعل أعرابياً! وكونه أتى أهله وهذا ليس حراماً في ذاته، فيحذف هذين الوصفين ويلغيهما من العلة. وبذلك يكون الوصف المؤثر في إيجاب الكفارة: هو الوقاع في نهار رمضان، فيكون هو العلة في إيجاب الكفارة من النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا مسلك الشافعية والحنابلة في تنقيح العلة في هذا الحكم. وانبني على ذلك عندهم: أن الكفارة لا تجب إلا على من أفطر عامداً في رمضان بالوقاع فحسب، لا بغيره[1].

وجنح الحنفية والمالكية إلى غير ذلك؛ فزادوا على ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة: إلغاء كون الذي حصل: خُصوصَ ما صدر من الأعرابي؛ وبذلك يصبح المؤثر في إيجاب الكفارة عندهم: هو انتهاك حرمة شهر رمضان باجتراح المفطِّر المفسد للصوم عمداً، فيكون هو العلة في وجوب الكفارة.

وانبنى على هذا عندهم: وجوب الكفارة على كل من أفطر في رمضان سواء أكان الإفطار بالوقاع أم بغيره من المفطرات من أكل وشرب، وما إلى ذلك[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وجوب الكفارة بالوقاع عمداً في نهار رمضان: ثبت بعبارة النص، وذلك واضح كل الوضوح فيما كان من النبي ﷺ مع هذا الرجل

= برقم (١١١١). وأبو داود في الصوم برقم: (٢٣٩٠). والترمذي في الصوم برقم: (٧٢٤). وأحمد في المسند: (١/ ٢٩٧). وابن ماجه في الصوم برقم: (١٦٧١). والدارمي في الصوم برقم: (١٧٢٣). وعزاه المنذري إلى النسائي أيضاً.

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي: (١/ ١٨٢). «المغني» لابن قدامة: (٣/ ١١٥).

(٢) «الموطأ» مع شرحه «المنتقى» للباجي: (٢/ ٥١-٥٢). «فتح القدير»: (٢/ ٦٨-٧٠).

الذي قال له: «هلكت» لأن عبارة النص هي: «دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام أصالة أو تبعاً بلا تأمل»[1].

أما وجوب الكفارة بالأكل أو الشرب عمداً في نهار رمضان: فقد ثبت بدلالة النص التي هي -كما يقول صدر الشريعة-: دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنىً يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى[2]، ودلالة النص تكون ظنية وتكون قطعية، والحنفية والمالكية يرون أنها في هذه الواقعة دلالة ظنية[3]. وقد يكون لهذا أثره في ترجيح أحد الاتجاهين.

وبعد: فلابد من ملاحظة أن تنقيح المناط يفترق عن السبر والتقسيم في النقطين التاليين:

أ- فتنقيح المناط -كما يلاحظ- غير السبر والتقسيم؛ ذلك بأن تنقيح المناط يكون حيث دل نص على العلية، ولكن اقترن بالعلة بعض الأوصاف غير المناسبة التي لا مدخل لها في العلية أصلاً.

أما السبر والتقسيم: فلا يوجد فيه نص على العلة أصلاً، وعمل المجتهد حصر الأوصاف المظنون صلاحيتها للعليَّة واختبارها.

ب- عمل المجتهد في تنقيح المناط: تهذيب العلة وتشذيبها وتخليصها مما اكتنفها وما لا دخل له في العلِّية.

---

(١) انظر: «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (١/ ٤٦٩).

(٢) انظر: «التوضيح» مع «التلويح»: (١/ ١٣١). «تفسير النصوص»: (١/ ٥١٧).

(٣) «المنتقى شرح الموطأ» للباجي: (٢/ ٥١-٥٢). «فتح القدير» لابن الهمام: (٢/ ٦٨-٧٠). وانظر تفصيلاً في هذه المسألة يلقي الضوء على اتجاه كل من الفريقين في مسألة تنقيح المناط في «تفسير النصوص في الفقة الإسلامي»: (١/ ٥٢٨-٥٣٢).

أما عمل المجتهد في السبر والتقسيم: فهو الاجتهاد في التوصل إلى العلة ذاتها، إلى التشذيب والتخليص.

تحقيق المناط:

وأما تحقيق المناط: فهو النظر في وجود العلة التي تثبت بأي مسلك من مسالك العلة من نص أو إجماع أو غيرهما في واقعة غير التي ورد فيها النص أو الإجماع أو غيرهما؛ لتعدية حكم الواقعة التي ورد فيها النص إلى الواقعة التي لا نص فيها إذا توافرت فيها علة الواقعة المنصوص على حكمها[1].

من أمثلة ذلك: النظر في تحقق الإسكار الذي هو العلة في تحريم شرب الخمر في النبيذ؛ فإذا تحقق هذا الإسكار: عدينا الحكم -وهو التحريم- إليه بالقياس.

وإذ ثبت أن علة اعتزال النساء في المحيض عملاً بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[2] الآية: هي الأذى: ينظر المجتهد في النفاس، فإذا وجد هذه العلة -وهي الأذى- محققة فيه: عدّى حكم الاعتزال إلى النفساء. وهنالك على هذه الشاكله كثير من الصور التي يكون عمل المجتهد فيها مقصوراً على التحقق من وجود علة الأصل -وهو المقيس عليه- في الفرع -وهو المقيس- لتعدية حكم الأصل إلى الفرع[3].

---

(١) «التقرير والتحبير» (٣/ ١٩٢) «نهاية السول»: (٣/ ٨٩).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٢.

(٣) وانظر: «نهاية السول» للإسنوي: (٣/ ٧٤). «نشر البنود على مراقي السعود» لعبدالله الشنقيطي المالكي: (٢/ ٢٠٧) فما بعد.

خاتمة:

وبعد هذا التطواف مع القياس في بيان حقيقته، ومكانته من مصادر التشريع، وحجيته وأركانه، وشروط كل واحد من هذه الأركان، ثم الطرق التي بها تعرف العلة من نص وإجماع وسبر وتقسيم.. نجد من الحق الواضح تقرير أن ما جنح إليه الجمهور من اعتبار القياس مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، هو الاتجاه الذي يتسم بطابع الموافقة لروح الشريعة الإسلامية التي أقامت وزنًا كبيراً للتعليل، ووضعت مصالح العباد المشروعة موضعها من الاحترام والتقدير وفسحت للفكر أن يعمل عمله في فهم النصوص إن وجدت، وفي القياس حين لا يوجد للواقعة المعروضة نص، كل ذلك ضمن إطار من الحيطة الكاملة، والدقة التي لا يداخلها ثلم أو انحراف[1].

كما يحق لنا أن نفخر بأن أئمتنا الأولين كانوا أبعد ما يكون عن الهوى ومزالق الجهالة، حين أعطوا كل شيء قدره، فكانوا دائمًا من وراء النصوص، وفي الوقت نفسه لم يهملوا إعمال الفكر، والعمل الحركي الدائب على أن يخرجوا بالشريعة إلى الميدان العملي، كيما تلبي حاجات الزمن، وتعطي الأحكام للوقائع الطارئة والحوادث المتجدِّدة التي تعترض الحياة الإسلامية، حتى كان واضحًا فيما فعلوه، أن القياس بشكل واقعي وعملي: هو ثمرة للحياة الإسلامية، وليس ناشئًا في فراغ بعيداً عنها. وحسبك أن تقرأ شيئًا مما قاله الإمام الشافعي صاحب (الرسالة): أول كتاب في أصول الفقه والمتوفى سنة ٢٠٤هـ في شأن القياس والقائسين، لتعلم أي أهلية كانوا يرون وجوب توافرها لمن يراد له

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٢١٢). «تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي: (ص١٠).

الاضطلاع بهذا العبء الجسيم؛ من معرفة بالأصول التي يقاس عليها، وإدراك لمقاصد الشريعة وغاياتها، مع العلم بإدراك العلل التي تتفق ومرامي النصوص، والمصالح المقررة في الأحكام، كل هذا إلى سعة اطلاع على العربية، وتذوق لمدلولات اللسان الذي به نزل الكتاب، وجاء به بيان المبين ﷺ، ولتدرك من وراء ذلك أيَّ أهمية بالغة كانت تعطى لهذه الساحة التي تفيض بالحياة من هذه الشريعة، في أصولها، ومناهجها، وطرائق الاستنباط فيها.

قال الإمام الشافعي: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضِه، وأدبِه، وناسخه، ومنسوخه، وعامِّه، وخاصِّه وإرشاده.

ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ، فإذا لم يجد سُنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالـمًا بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التَّثبيتِ.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتًا فيما اعتقد من الصواب.

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك.

ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله.

فأما من تم عقله، ولم يكن عالمًا بما وصفنا: فلا يحل له أن يقول بقياس؛ وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه.

ومن كان عالمًا بما وصفنا بالحفظ، لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضًا بقياس؛ لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني.

وكذلك لو كان حافظًا مقصِّر العقل، أو مقصِّراً عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قِبَل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس»[1].

ويقول في موطن آخر:

«وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيِّع لعلم الأصول أو شيء منها لم يجز أن يقال له: قس على ما لا تعلم، كما لا يجوز أن يقال: قس لأعمى وُصفت له طريق فقيل له: اجعل كذا عن يمينك، وكذا عن يسارك، فإذا بلغت كذا فانفتل متيامنًا، وهو لا يبصر ما قيل له: يجعله يمينًا ويساراً. أو يقال: سرْ بلاداً ولم يَسرْها قط ولم يأتها قط، وليس له فيها عَلَمٌ يعرفه، ولا يثبت له فيها قصد يضبطه، لأنه يسير فيها على غير مثال قويم»[2].

---

(١) انظر: «الرسالة»: (ص٥١٠) فما بعد. وانظر معها: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٤٤-٤٥).

(٢) انظر «إبطال الاستحسان» في الجزء (٧/ ٢٧٤)، من «الأم»: الطبعة الأميرية.

الفصل الخامس

النّسخ

وعلاقته بالكتاب والسنة

تمهيـد:

من المباحث المهمة التي تتعلق بالمصدرين الأساسيين الأولين للأحكام وهما الكتاب والسنة: «النسخ»، وقد عني به علماء الأصول عناية فائقة؛ لما لذلك من علاقة بالأحكام التي يراد للمكلف أن يلتزم بها. وأوضح ما دل على النسخ قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]. وقد نزلت هذه الآية بمناسبة تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام[2].

وإذا كانت نصوص القرآن الكريم هي المورد الأول للشريعة، وكانت نصوص السنة هي المورد الثاني، من حيث بيانُها للمورد الأول أو إتيانها بجديد من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٢) انظر: «جامع البيان» للطبري: (٢/ ٤٧٢)، دار المعارف. «أسباب نزول القرآن» للواحدي: (ص٣٢) تحقيق السيد أحمد صقر.

الأحكام. فإن علينا أن نعلم ما إذا كانت هنالك أحكام قد نسخت، بحيث ثبت تأخر نص عن نص آخر من الناحية الزمنية، ولم يمكن التوفيق بين النصين، كما علينا أن نعلم ما إذا كان من الممكن أن يقع تناسخ بين الكتاب والسنة، وهل وقع ذلك؟

لذلك نرى أن العلماء بتناولهم للنسخ قد عرضوا للكثير من المسائل المتعلقة به؛ فإلى جانب تحديد معناه والمراد به وحكمته عرضوا لجواز وقوعه، ومحله، وزمنه، وشروطه، كما تناولوا بالبحث الناسخ والمنسوخ من حيث نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، إلى غير ذلك من متعلقاته وما يرتبط به من طريق معرفة الناسخ من المنسوخ. وغير ذلك مما ينير السبيل أمام المجتهد، كيما يكون على بينة من أمره عندما يقف في مواجهة نصوص الكتاب والسنة، ويحاول أن يفسرها ويبين معانيها من أجل أن يستنبط منها الأحكام، إذ إن معرفته بالنسخ ومتعلقاته عندما يكون هنالك تعارض ظاهري بين النصوص: يجعله على اطمئنان في خطواته التي يخطوها مع كل نص من هذه النصوص، وخصوصاً ضمن مجموعة من النصوص الأخرى.

ولما لهذا الموضوع من الأهمية الآنفة الذكر، وعلاقته بمبحث التعارض والترجيح -كما سيأتي في حينه- سنتناوله بالقدر الذي يتطلبه منهجنا ولكن بإيجاز.

التعريف بالنسخ:

النسخ في اللغة: قد يراد به الإزالة، ومنه يقال: نسخت الشمس الظل أي أزالته، ونسخ الشيب الشباب إذا أزاله. وقد يراد به نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه، ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم إلى قوم،

ونسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل، فنسخه يبين نقل كلامه من مكان إلى آخر من الورق. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] والمراد نقل الأعمال إلى الصحف أو من الصحف إلى غيرها[2].

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الكثيرون بأنه: «بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه».

وقد يطلق النسخ على فعل الشارع، وإلى ذلك ذهب من قال: «هو رفع الشارع حكمًا شرعيًا بدليل شرعي متأخر»[3].

وهكذا ترى -إجمالاً- أن النسخ يتحقق -متى توافرت شروطه- حين يرد دليل شرعي، متراخيًا عن دليل شرعي آخر، مقتضيًا خلاف حكمه، فالناسخ والمنسوخ غير مقترنين زمانًا، بل الناسخ متأخر عن المنسوخ[4].

فإذا ورد نص شرعي، ثم ورد بعد العمل نص آخر يرفع حكم النص الأول، سمي ذلك نسخًا. وسمي النص الأول منسوخًا والنص الثاني ناسخًا.

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٩.

(٢) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (١/ ٣٩٤-٣٩٥). «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٣/ ١٤٧). «التوضيح» (٢/ ٣١). «شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير» للعلامة محمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار: (٣/ ٥٢٥) تحقيق الدكتورين الأخوين نزيه حماد ومحمد الزحيلي. وراجع ما يقوله شيخ المفسرين أبوجعفر الطبري في تفسيره عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢/ ٤٧٠). وانظر «لسان العرب» و«المصباح المنير» مادة (ن س خ).

(٣) انظر: «كشف الأسرار على أصول البزدوي» لعبدالعزيز البخاري: (٣/ ٨٧٦). «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٢٦).

(٤) انظر: «المرآة مع المرقاة»: (٢/ ١٦٨). «الكشاف» للزمخشري: (٢/ ٤٩٤). «المنهاج» للبيضاوي مع شرحه للإسنوي: (٢/ ٢٣) «هامش التقرير والتحبير».

والكثير من العلماء يعتبرون النسخ نوعًا من أنواع البيان، ويسمونه «بيان التبديل»؛ لأنه في -نظرهم- بيان انتهاء مدة الحكم[1].

ويمكن القول: بأنه بيان لانتهاء مدة الحكم الشرعي في حق الشارع، ورفع للحكم الشرعي في حقنا نحن المكلفين[2].

وقوع النسخ:

ولقد وقع النسخ بحكم شريعة الإسلام لغيره من أحكام الشرائع السابقة، فقد حرم الله على اليهود بعض أنواع من المطعومات بسبب ظلمهم وخروجهم على شريعة الله بأخذ الربا، واستحلال أموال الناس بالباطل، فقال تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ

---

(١) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: (٣/ ٨٢٦). «أصول السرخسي»: (٢/ ٥٣) فما بعدها. «منهاج الوصول» للبيضاوي مع «نهاية السول» للإسنوي: (٤/ ٢٣) فما بعدها بهامش «التقرير والتحبير». «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» للمؤلف: (١/ ٣٦-٣٨).

(٢) قال السرخسي -رحمه الله-: «ثم هو -يعني النسخ- في حق الشارع بيان محض، فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور ولا يعزب عنه مثقال ذرة، ثم إطلاق الأمر بالشيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد، من غير أن نقطع القول به في زمن من ينزل عليه الوحي، فكان النسخ بيانًا لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا، على ما كان معلومًا عندنا لو لم ينزل الناسخ، بمنزلة القتل، فإنه انتهاء الأجل في حق من هو عالم بعواقب الأمور؛ لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة، ولكن في حق القاتل جعل جناية، على معنى أنه يعتبر في حقه حتى يستوجب به القصاص، وإن كان ذلك موتًا بالأجل المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾». (أصول السرخسي): (٢/ ٥٤). وانظر: (تفسير النصوص في الفقه الإسلامي) للمؤلف: (ص١٢-١٤).

رَحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[1]. فما كان حرامًا على يهود نسخ تحريمه فكان مباحًا لنا[2].

كذلك وقع النسخ في الإسلام ضمن الأحكام الشرعية نفسها، كما يرى في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام في مكة، فقد ثبت في الحديث الصحيح -كما أسلفنا من قبل- أن رسول الله ﷺ، بعد هجرته من مكة إلى المدينة ظل يتوجه في صلاته إلى بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا، ثم نسخ الله تعالى ذلك وأمره بالتوجه إلى المسجد الحرام عوضًا عن بيت المقدس، وهكذا ظلت قبلة المسلمين في الصلاة ستة عشر شهرًا إلى جهة ثم نسخت إلى جهة أخرى، وذلك قول الله تعالى يخاطب رسوله الكريم ﷺ الذي كانت تميل نفسه إلى هذا: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾[3].

فهذا النص جاء ناسخًا لما كان سابقًا عليه، حيث رفع الشارع الحكم السابق، وأبدله بحكم جديد، وتحولت القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام[4]. والأمثلة عديدة متوافرة.

---

(١) سورة الأنعام، الآيتان: ١٤٥-١٤٦.

(٢) انظر: «أحكام القرآن» لابن العربي: (٢/ ٧٧٠). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٤/ ١٢٦-١٢٧). «أصول الفقه» للجصاص: (٢/ ٢١٥) فما بعد.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

(٤) أخرج الطبري في «جامع البيان»: (٣/ ٧١٤) عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة؛ وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود =

فإذا انضم إلى هذا الوقوع: جواز النسخ عقلاً: اتضح لنا ما قرره حُذَّاق علماء الأصول من أن الحق الذي لا محيد عنه ولا شك فيه: جوازه عقلاً وشرعاً[1].

حكمة الشارع في النسخ:

قد يتساءل البعض عن الحكمة في وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية فإن ذلك مقبول في القوانين التي يضعها البشر، بما أن التجارب جزء من محاولة الوصول إلى الأصلح، والإنسان معرض للخطأ والسهو والغفلة.

ولكن الشريعة منزلة من عند الخالق الذي هو بكل شيء عليم، وهو الحكيم الخبير الذي لا تخفى عليه خافية.

غير أن استذكار شيء من مقاصد الشريعة في تحقيق سعادة البشر بما يصلح أمور دنياهم وآخرتهم، وكون البشر ليسوا على شاكلة واحدة من حيث الاستعداد والأهلية، وقابلية الالتزام والإفادة من التشريع.. يهوِّن الأمر، ويجعل ما وقع من النسخ هو عين الحكمة وصورة من صور الكمال في هذه الشريعة، إذ قد تختلف المصالح باختلاف الأزمنة والأحوال؛ لذلك رأينا التدرج حينًا، والانتقال من الأخف إلى الأشد حينًا، ومن الأشد إلى الأخف حينًا آخر، الأمر الذي أوضح وجوب النظرة المتكاملة للموضوع، دون أي انفصام بين

= فاستقبلها رسول الله ستة عشر شهراً، فكان رسول الله يحب قبلة إبراهيم، فكان يدعو وينظر إلى السماء فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ الآية.

(1) انظر: «التحرير» لابن الهُمام الإسكندري مع شرحه «تيسير التحرير» لأمير بادشاه: (٣/ ١٨١). «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٣٥).

الشريعة والمكلفين، فقد يشرع حكم لتحقيق مصلحة من المصالح، ثم تزول تلك المصلحة في نظر الشارع، فيكون من الأصلح للمكلفين أنفسهم إنهاء الحكم الذي شرع لأجل تلك المصلحة، ففي قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1]. الخيرية والمثلية هي بالنسبة للأمة، وليس بالنسبة لكلام الله نفسه.

وقد جاء رسول الله ﷺ، والعرب الذين حملوا أمانة الدعوة الجديدة، لديهم -إلى جانب استعدادهم وأهليتهم- موروثات جاهلية ووثنية انحرفت بهم عن الحنيفية -ملة التوحيد- التي كان عليها جدهم إسماعيل -عليه السلام-، وعادات وتقاليد متناثرة باعدت بينهم وبين القانون أو النظام، فلو خوطبوا بالتكاليف مرة واحدة لما أطاقوها، ولَوَقعوا في الشديد من الحرج والعسر، فكان من حكمة الله أن استدام نزول القرآن فيهم منجمًا ثلاثة وعشرين عامًا، والرسول ﷺ يبين ويوضح، وتأتي الآيات والأحاديث منسجمة كل الانسجام مع الأهلية والتدرج والوقائع -صُنْعَ الحكيم الخبير- وكان أن خوطبوا بالتكاليف على طريقة تتسم -كما أسلفنا في خصائص التشريع القرآني- بقلة هذه التكاليف والتدرج في التشريع، حتى إذا صلبت عودهم في الإسلام، وخالطت بشاشة الإيمان القلوب، وأدركوا مرامي الشريعة علمًا وعملاً، وتذوقوها نظامًا لا يتقاصر عن خير، ورسالةً تسعد الإنسان في الدنيا ويوم الدين: جاء الخطاب بأحكام الشريعة الخالدة التي لا يعتريها تغيير ولا تبديل، لما تحمل من عناصر الحياة والإنسانية والخلود، وأمثلة ذلك موفورة نجتزئ منها بما يلي:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

١- لما كان المشركون أهل وثنية ينصبون أصنامًا بأيديهم ويعبدونها كان من الحكمة أن يباعد بينهم وبين أي عمل يمكن أن يوصل إلى الوثنية من قريب أو من بعيد. فمنع رسول الله ﷺ الناس أول الأمر من زيارة القبور، لما قد يكون يسبِّب ذلك من بعد عن التوحيد في نفوس بعض الضعفاء، حتى إذا دالت دولة الشرك وتأصلت عقيدة التوحيد، وأُمن أن تكون زيارة القبور بريد الطواف حول الأصنام، أباح ﷺ زيارتها من جديد. فعن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكِّر الآخرة»[1].

وهكذا نُسخت السنةُ بالسنة، وأبيحت زيارة القبور بعد أن كانت حرامًا للحكمة التي ألمحنا إليها.

٢- كان قوم من الأعراب قد وفدوا إلى المدينة المنورة في عيد الأضحى، وكانوا بحاجة ماسة إلى التوسعة، فنهى النبي ﷺ الناس عن ادخار لحوم الأضاحي ليوزعوها ويتصدقوا بها، كيما ينتفع أولئك القادمون بها، فتتحقق مصلحة التوسعة عليهم وسد حاجتهم. وعندما انتهت هذه الحالة، وكفي هؤلاء القادمون المؤونة، أباح الشارع ادخار تلك اللحوم لأولئك المقيمين من أصحابها بعد أن كان ممنوعًا، فقال الرسول ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت فكلوا وادخروا وتصدقوا»[2]. وقد أطلق اسم الدافة على هؤلاء القوم؛ لأنهم

---

(١) رواه الترمذي في الجنائز برقم: (١٠٥٤)، وقال: حسن صحيح، ورواه مسلم بنحوه في الجنائز رقم: (٩٧٦).

(٢) رواه البخاري في الأضاحي برقم: (٥٥٦٨). ومسلم في الأضاحي برقم: (١٩٧١)(٢٨) من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

يدفُّون دفاً أي يسيرون سيراً ليِّنًا ليس بالشديد، ودافَّة الأعراب من يردون منهم المصر، والمراد هنا: من ورد من ضعفاء الأعراب، للمواساة[1].

٣- كانت للعرب نظرة معينة إلى الخمر يتناولونها في بيوتهم وأنديتهم، وكثيراً ما يرون فيها وسيلة من وسائل الشجاعة والبذل حتى قال قائلهم:

ونشربها فتتركنا ملوكًا وأسْداً ما ينهنهنا اللقاء

وكذلك بالنسبة للميسر، كان مرتبطًا بنوع من البذل يرونه ويعلِّلون به أنفسهم، وقد توارثوا ذلك حتى أصبح جزءاً من الحياة الاجتماعية في إطار من الأعراف والموروثات، فلم يفجأهم القرآن بتحريمهما مباشرة.

أ- فبالنسبة للخمر: أشار إلى عدم استحسانها في قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]. فالمقابلة بين الرزق الحسن والسكَر تومئ بحكمة إلى أن السكَر أمر غير مستحسن؛ لأنه ليس رزقًا حسنًا، ويبدو أن هذا قد دعا البعض إلى السؤال والاستفسار.

ب- وفي مرحلة تالية: بين الله جل وعلا مضار الخمر والميسر بشكل أكثر وضوحًا، فقال جوابًا على سؤال من يسأل عنهما:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[3].

---

(١) انظر: «صحيح مسلم» بشرح النووي: (١٣/ ١٣١).

(٢) سورة النحل، الآية: ٦٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

ومن أمعن النظر وجد أن هذا النص يمهد للتحريم؛ لأن كل أمر يكون ضرره غالبًا على نفعه يستنكره العقل، وبالأولى أن يكون موضع النهي من الشارع، ولكن النص لم يصرح بالنهي أو التحريم، ومع ذلك حملت إلينا كتب الحديث والآثار، أن ثلة كبيرة من الصحابة أدركت أن شرب الخمر يتجافى مع مبادئ الإسلام، فيما يحل وفيما يحرم.

جـ- وفي مرحلة بعد هذه، جاء النهي عن شرب الخمر في أكثر الأوقات فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[1].

ولكي يكون المسلم عند هذا النهي كان عليه أن يترك الخمر عامة النهار وطرفًا من الليل، وشعر المسلمون أنهم على عتبة التحريم المطلق الذي لا يقيده زمان ولا حال من الأحوال.

د- وكان أن وقع بعد هذا ما كاد يكون فتنةً بسبب السكر، ونزل التحريم القاطع بقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[2].

وهكذا تدرج التشريع، بحيث نسخ المتأخر المتقدم -على رأي كثيرين- حسب الحكمة التي رمى إليها الشارع، حتى كان هذا التحريم القاطع.

(١) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(٢) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠-٩١.

وظاهر أن تعبير (فاجتنبوه) أوضح في التحريم من لفظ التحريم ؛ وذلك لأمور عدة :

أ- فأنت ترى أن الاجتناب لا يقتصر على الشرب فحسب، وإنما يشمل البيع والشراء وما يتقدمهما أو يتأخر عنهما، يؤكد ذلك قوله ﷺ : «لعن الله شاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولةَ إليه، وآكل ثمنها»[1] .

ب- كذلك نرى بأن الاجتناب قد استعمله القرآن في التعبير عن أمرين هما أشد خطورة من الخمر، وهما: عبادة الأوثان وقول الزور، فقال تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾[2] . فهل يزعم عاقل يدرك شيئًا من مدلولات الخطاب في لسان العرب، أن الاجتناب هنا هو في درجة أقل من التحريم أو الترك المطلق، أم أن التعبير بالاجتناب أبلغ من التعبير بالتحريم.

جـ- ثم إن ما ذكر من بعض الحكم التشريعية المترتبة على الاجتناب تؤكد ما نقول.

فالاجتناب يقطع طريق العداوة والبغضاء والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وترى الآية تعطينا صورة كاملة عما يمكن أن يؤديه الخمر والميسر في سوء العلاقات بين الناس بعضهم ببعض، وعلاقتهم بخالقهم : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[3] .

---

(١) رواه أبو داود في الأشربة برقم: (٣٦٧٤). والحاكم: (٢/ ٣٢)، وصححه ووافقه الذهبي. ورواه ابن ماجه بلفظ: (لعنت الخمر...).

(٢) سورة الحج، الآية: ٣٠.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٩١.

وإذا كان الشارع يستنكر العداوة والبغضاء بين الناس، ويستنكر أن يُصدَّ المؤمنون عن ذكر الله وعن الصلاة، فأجدر بالأمر بالاجتناب أن يكون ذا مدلول قوي شامل في النهي عن الخمر والميسر، تحقيقًا لهذه المصلحة العظيمة التي أرادها الشارع.

د- وبعد ذلك نرى أن عبارة ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ لا يفهم منها العربي إلا الأمر بالانتهاء بشكل مؤكد، وقد جاء هذا الأمر على شكل استفهام إنكاري، وهو لون من ألوان التعبير الذي يعطي صورة من صور البلاغة القرآنية في الخطاب.

هـ- وفي خاتمة المطاف: إن القوم الذين نزل القرآن بلغتهم، وهم أدرى الناس بمدلولات هذه اللغة، وما تعنيه الكلمة، وما تحمله الجملة من معان، لم يفهموا من اعتبار الخمر والميسر رجسًا من عمل الشيطان، ومن قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ إلا التحريم القاطع، فلم يكد يصل إليهم نبأ نزول الآية الكريمة حتى قالوا: انتهينا وأراقوا كل ما عندهم من الخمر[1]، حتى ظهر ذلك في أزقة المدينة، وهجروا الميسر وكل ما يمت إليه بصلة.

فإذا كان أهل اللسان قد فهموا ذلك فمن غير اللائق بنا -وقد غزتنا العجمة من أطراف كثيرة- أن ننحرف بالفهم عن مدلول هذا اللسان العربي، وما فهمه الناطقون بالضاد.

و- فإذا أضيف إلى كل ذلك ما كان من التدرج الذي تحدثنا عنه، لم يكن بد من الإقرار بأن الحق ما ذهب إليه كافة علماء الإسلام فهمًا من هذه الآية، وأخذًا من كثير من الأحاديث الصحيحة.

---

(١) انظر: ما سبق (ص١٤٢).

٤- وهذا مثل آخر ذو نسب إلى سابقه، وهو أن الشارع حين حرم الخمر، سهل للقوم سبيل الالتزام، فقطع الطريق دون كل ما يمكن أن يذكّر بشراب ألفوه، وأصبح له موقعه من الرغبة وتوقان النفس، خصوصًا لما يرتبط به دائمًا من المجالس والعلاقات والذكريات، فقد كان لهم أوعية وأوان مخصوصة يصنعون فيها الشراب عندما يريدون تناوله، فنهاهم الرسول ﷺ عن استعمال هذه الأوعية حتى في الأشربة المباحة؛ وذلك سدًا للذريعة، وقطعًا لطريق التذكار، وإبعادًا لهم عن كل ما يمكن أن يعود بهم إلى الوقوع في المحرم.

وفيما بعد: لما انتهى الفهم للشراب المحرَّم بهذه الأواني شكا بعض المسلمين إلى الرسول ما يلحقهم من الحرج من جراء هذا النهي: أباح لهم استعمال جميع الأوعية، وفي هذا يقول ﷺ: «كنت نهيتكم عن الأشربة في الظروف، وإن ظرفًا لا يُحل شيئًا ولا يحرمه، فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكرًا»[1].

٥- كانت عقوبة الزنا في صدر الإسلام -إذا توافر أربعة شهود- إمساكًا في البيوت للنساء دون تحديد مدة، وإيذاء، بالقول للرجال، كما جاء في سورة النساء من قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[2].

ثم نسخت كل من العقوبتين، وجعل الشارع الرجمَ للمحصن، كما جعل

(١) رواه مسلم في الأشربة برقم: (٩٧٧)(٦٥) وغيره. وانظر: «نيل الأوطار»: (٨/ ١٩٠).

(٢) سورة النساء، الآيتان: ١٥-١٦.

جلدَ مائة وتغريب[1] عام، لغير المحصن، دون تفريق بين رجل وامرأة، أما الجلد: فقد ثبت بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[2]. وأما الرجم: فقد دلت عليه السنة القولية والفعلية حيث ثبت رجم ماعز[3] في حياته ﷺ.

محل النسخ وشروطه:

محل النسخ هو الأحكام الشرعية، غير أن هذه الأحكام ليست كلها قابلة للنسخ، فمنها ما يقبل النسخ، ومنها ما لا يقبل، ولذلك شرط العلماء للنسخ شروطًا لا بد من توافرها لنحكم بالنسخ[4]، ومن أهم هذه الشروط:

١- أن يكون الحكم قابلاً للنسخ، وتحقيق ذلك بما يلي:

آ- أن لا يكون من الأحكام الأساسية، التي هي من أصول الدين والعقيدة؛

---

(١) تغريب عام هو النفي؛ وهو ما عليه الشافعي أخذًا من قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «قد جعل الله لهنَّ سبيلاً جلد مائة وتغريب عام». والحنفية لا يأخذون بهذا الحديث هنا؛ لأنه خبر آحاد فيه زيادة على النص القرآني، والزيادة على النص نسخ عندهم، وإذا كانت نسخًا فلا بد أن يكون الناسخ للقرآن متواترًا أو مشهورًا، وحديث الجلد وتغريب عام رواه مسلم وأبوداود والترمذي وابن ماجه، كما أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وانظر: «معالم السنن» للخطابي: (٣/ ٣١٥). «شرح النووي على مسلم»: (١١/ ١٩٠). وراجع: «تخريج الفروع على الأصول» بتحقيق المؤلف: (ص١٨٠-١٨١).

(٢) سورة النور: الآية ٢.

(٣) قصة رجم ماعز جاءت في كثير من كتب الصحيح، وفي رواية لأبي داود رقم: (٤٤٢٦) عن ابن عباس قال: «جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فاعترف بالزنا مرتين فطرده، ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين. فقال: شهدت على نفسك أربع مرات، اذهبوا به فارجموه».

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٦٤، ٢٠٥). «تيسير التحرير»: (٣/ ١٩٦) فما بعد.

كالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وسائر أصول العقائد والعبادات، ومبادئ الإسلام.

ب- أن لا يقترن بالحكم ما يدل على تأبيده، وإلا كان ذلك تناقضًا، مثال ذلك الجهاد في سبيل الله، فإنه باق مفروض حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يقبل النسخ أبدًا؛ ولأن الرسول ﷺ قد صرح بتأبيده وبيّن أنه ماض إلى يوم القيامة[1].

جـ- أن لا يكون الحكم المنسوخ من الأمور التي يتفق العقلاء على حسنها أو قبحها، من الفضائل والرذائل، والتي لا تختلف باختلاف الأزمنة، ولا باختلاف الأمم والأحوال؛ وذلك كالصدق، والأمانة، والعدل، والعفة وبر الوالدين وأضدادها، وغير ذلك مما تواضع الناس على أنه خير مقبول، أو شر مرذول، فإن ذلك لا يمكن أن يتطرق إليه النسخ بحال من الأحوال.

٢- أن يكون النص الناسخ متأخرًا عن النص المنسوخ، متراخيًا عنه من الناحية الزمنية، بعد أن يكونا من قوة واحدة.

٣- بالنسبة للنسخ الضمني -وهو الذي يكون عند التعارض- عند من يقول به؛ لأن أكثر العلماء يدخلونه في باب التخصيص أو التقييد. فهذا النوع لابد للأخذ به من امتناع التوفيق بين النصين، فإن أمكن التوفيق ولو بوجه من التأويل الذي لا ينبو عن مدلول اللفظ، فإنه لا يصار إلى النسخ؛ لأن النسخ إنهاء للحكم وعدم إعمال للنص، ولا يصار إلى ذلك إلا إذا لم يمكن التوفيق، وإعمال النص دائمًا

(١) في حديث أخرجه أبوداود عن أنس بن مالك قال ﷺ: «والجهاد ماض منذ بعثني الله حتى يقاتل آخر أمتي الدجال» رقم: (٢٥٣٢).

خير من إهماله، خصوصًا في الضمني الذي هو غير صريح، ولذلك يحرص العلماء على هذا ما استطاعوا إليه سبيلاً.

وهكذا نرى أن النسخ ينحصر في تلك الأحكام الفرعية الجزئية التي لم ينص الشارع على تأبيدها، ولا مجال للنسخ فيما اقترن منها بالتأبيد، أو كان من أصول الدين والعبادات، أو ما اتفق العقلاء على أنه من الفضائل، أو الرذائل على مختلف العصور والأقوام.

وينبغي أن يعلم أن مما لا يقبل النسخ أيضًا، تلك الأحكام الثابتة بغير النصوص، فالأحكام الثابتة بالإجماع والقياس والرأي بمختلف مجالاته لا تقبل النسخ؛ لأن النسخ إنما يكون بنص قرآني، أو سنة من قول رسول الله ﷺ أو فعله أو تقريره، وبعد أن انتقل النبي ﷺ وانتهى عصر النبوة: أخذت الأحكام طابع الاستقرار والثبات؛ لأنه لم يعد هناك وحي ولا بيان، وما يكون من المصادر الشرعية بعد النصوص، إنما هو مشتق منها ومبني عليها، فلا ينسخها ما دام النسخ منوطًا بنصوص الشارع... وإلا وقعنا في التناقض، وفي سلسلة من الفوضى في ميدان الاستنباط وأخذ الأحكام، ليس لها حدود[1].

ومما لا يقبل النسخ أيضاً: النصوص التي دلت على وقائع وأخبرت عن حادثات حصلت في تاريخ سابق، كالذي أخبر عنه القرآن عمن قبلنا، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ ۝ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٥، ٦].

---

(١) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (٣/ ٨٨٣)، «مسلم الثبوت»: (٢/ ٦٠)، «إرشاد الفحول»: (٢/ ٧٩-٨٠).

الأدلة والنسخ :

من قواعد الشريعة المتفق عليها بين العلماء أن التناسخ بين الأدلة يجب أن يقوم على أساس من صلاحية الناسخ، بحيث يكون بقوة المنسوخ أو أقوى منه. ولابد من التذكير بما سلفت الإشارة إليه أن محل النسخ أصلاً في القرآن: هو الأحكام لا نسخ الرسم والتلاوة فعندما يبحث في وقوع النسخ بين القرآن والسنة مثلاً، فليس للتلاوة علاقة بالموضوع، ولكن الأمر متعلق بالحكم الذي تشتمل عليه الآية، أما نسخ التلاوة بمعنى نسخ النص القرآني؛ فهذا لا يتأتى بحثه إلا بين الآيات نفسها؛ فهل المنسوخ هو التلاوة مع بقاء الحكم، أو الحكم مع بقاء التلاوة، أم أنه يتناول التلاوة والحكم جميعاً؟؟

الدليل هو الذي يقرر ذلك، ويظل الأصل المتناول في البحث في الأعم الأغلب سواء بين الآيات نفسها أو بين القرآن والحديث إنما هو نسخ الأحكام، ونسخ التلاوة قليل وأمثلته قليلة.

نسخ الكتاب بالكتاب :

ولا خلاف بين العلماء في جواز نسخ الكتاب بالكتاب، إلا ما روي عن أبي مسلم الأصفهاني -من المعتزلة- من إنكار وجود النسخ في القرآن الكريم[1].

وفي قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. يرى أبو مسلم أن المراد من (الآية) في قوله: ﴿مِنْ آيَةٍ﴾:

(١) انظر: «التفسير الكبير» للفخر الرازي: (٣/ ٢٢).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

المعجزة الدالة على صدق الرسول، لا الآية القرآنية، وبذلك لا تعطي جواز النسخ في القرآن الكريم على ما يرى.

ولكن الواقع أن الآية هنا مراد بها الآية القرآنية؛ لأنه -كما علم من أسباب النزول- قد جاءت (ما ننسخ. .) تمهد لتحويل القبلة، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، فلا وجه لما ذهب إليه الأصفهاني، مع ملاحظة أنه قد يكون لمصطلح النسخ ومصطلح التخصيص أثرهما في هذا الاختلاف[1].

ومن أمثلة النسخ الواردة في القرآن الكريم ما ذكرنا من تناسخ الأحكام الواردة في شأن الخمر حسب التدرج التشريعي على رأي كثيرين.

ومن ذلك: أن الوصية كانت للوالدين والأقربين واجبة في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]. وقد نسخت بآيات المواريث التي منها قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ

(١) ولتحرير موقف أبي مسلم من النسخ ينظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي: (٢/ ١٤٦). «جمع الجوامع»: (٢/ ١٢١). «أصول السرخسي»: (٢/ ٥٤). «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (٣/ ١٥٧). «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٧٢). حيث يرى المحققون أن الخلاف يكاد يكون لفظياً بين أبي مسلم وغيره؛ لأنه يرى أن النسخ من صور التخصيص، فيسمي النسخ تخصيصاً ويرفض تسميته بالنسخ، وهو ما أشرت إليه من اختلاف المصطلحات وأثره في التسمية. ومن أمثلة ذلك: ما حكى فخرالدين الرازي في «التفسير الكبير» عن أبي مسلم أن آية الوصية في سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] غير منسوخة، إنما هي مفسَّرة بآية المواريث في سورة النساء. والتفصيل في «التفسير» (٥/ ٦٦-٦٧). وانظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (١/ ٤٥٧). حيث سجَّل عجبه من الرازي كيف حكى ذلك عن أبي مسلم.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾[1]. وقوله: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ﴾[2]. وبالحديث الشريف «لا وصية لوارث» كما سيأتي.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[3]. نُسخ حكمُه بقوله تعالى: ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾[4].

وعدة المتوفى عنها زوجها كانت متاعًا إلى الحول غير إخراج، حيث يقول تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[5]. وقد نسخ هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[6]. حيث أصبحت العدة أربعة أشهر وعشرة أيام بعد أن كانت متاعًا إلى الحول غير إخراج.

غير أن الذي يجب التنبيه عليه: ضرورة عدم التغالي في النسخ بالقرآن الكريم ما أمكن التوفيق بين النصوص. وللاختلاف حول المراد من النسخ دور كبير، فكثيرًا ما يطلق النسخ ويراد به التخصيص أو التقييد أو غيرهما.. ولذلك فلسنا

(١) سورة النساء، الآية: ٧.

(٢) سورة النساء، الآية: ١١.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٦٦.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

مع أولئك الذين يعتبرون أن النسخ واقع في الكثير من المواطن في القرآن الكريم، حيث تنسخ آية حكم أخرى، وخصوصاً فيما يعبَّر عنه بالنسخ بآية السيف وهي آية الإذن بالقتال، أعني قوله تعالى في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[1] إذ من الممكن التوفيق، وبهذا تصبح مواطن نسخ آية لحكم آية أخرى، معدودة محدودة في كتاب الله.

نسخ السنة بالسنة:

لقد جرى اتفاق العلماء على جواز نسخ السنة بالسنة، المتواتر بالمتواتر، والآحاد بالمتواتر والآحاد.. وأجاز الحنفية النسخ بالمشهور من السنة على اصطلاحهم في المشهور، وإن كانت آحاداً جاز نسخها بالآحاد والمتواتر، وأمثلة ذلك كثيرة، منها ما أوردناه من نسخ تحريم زيارة القبور، ونسخ ادخار لحوم الأضاحي للمقيمين في المدينة، حيث أباح الرسول زيارة القبور بقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[2]. وأباح الادخار بقوله: «إنما نهيتكم لأجل الدافَّة ألا فادخروا»[3].

نسخ السنة بالكتاب:

وقد جرى الاختلاف في نسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن[4].

---

(١) سورة الحج الآية: ٣٩.

(٢) تقدم ص (٢٣٦).

(٣) تقدم ص (٢٣٦).

(٤) انظر: «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين: (٢/ ١٣٠٧-١٣٠٩) تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب. «نهاية السول» للإسنوي، و«مناهج العقول» للبدخشي في شرح «منهاج الوصول» للبيضاوي: (٢/ ٢٥٠-٢٥٣).

أ- فقد ذهب جمهور العلماء إلى جواز نسخ السنة بالقرآن ويرون أنه وقع فعلاً، ومن أمثلته عندهم:

١- ما وقع من نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام، وقد جئنا على ذكره غير مرة، فالمنسوخ وهو استقبال بيت المقدس ثبت بالسنة، والناسخ كان من القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾[1].

٢- ما تم في عقد صلح الحديبية الذي وقع في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة؛ حيث نصت وثيقة الصلح على أن من جاء من قريش مسلمًا يجب على المسلمين رده إلى قريش، ونصُّ ذلك في الوثيقة: «وأن من أتى محمداً منهم بغير إذن وليه رده محمد إليه، وأنه من أتى قريشًا من أصحاب محمد لم يردوه»[2] وهذا يشمل الرجال والنساء. ثم نسخ ذلك بالنسبة للنساء، فنهى الشارع عن إرجاع المهاجرات المؤمنات إلى كفار قريش خشية فتنتهن عن دينهن وكرامتهن وتحويلهن عن الحق إلى الباطل، وذلك في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ.. ﴾[3].

ب- وقرر الشافعي -رحمه الله- أن السنة لا تُنسخ بالقرآن، فلا تنسخها إلا سنة مثلها، فإذا كان القرآن ينسخ سنة: فلابد من سنة تبين ذلك النسخ.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

(٢) انظر: «إمتاع الأسماع» للمقريزي: (١/ ٢٩٨).

(٣) سورة الممتحنة، الآية: ١٠. وانظر: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية الأندلسي: (١٤/ ٤٠٧). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٨/ ٦٣).

قال في الرسالة: «وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ رسول الله: لسنّ فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها، وهذا مذكور في سنة الرسول ﷺ»[1].

والذي حمل الشافعي على هذا القول، هو خوفه من أن تترك السنن بدعوى معارضتها لكتاب الله تعالى، وهذا باب من الممكن أن يلج منه كثير من الذين يريدون تحويل الناس عن السنة، ورسول الله لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى. قال -رحمه الله- في الاستدلال لرأيه:

«ولو جاز أن يقال: قد سن رسول الله، ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة: جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها، قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2]. وفيمن رجم من الزناة، قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخًا، لقول الله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[3]. وفي المسح على الخفين: نسخت آية الوضوء المسح[4].

---

(١) «الرسالة»: (ف٣٢٤، ص١٠٨).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٣) سورة النور، الآية: ٢.

(٤) عن جرير بن عبدالله البجليّ أنه بال ثم توضأ ومسح على خفيه فقيل له: تصلي هكذا؟ فقال: نعم؛ رأيت رسول الله ﷺ بال ثم توضأ ومسح على خفيه. قال إبراهيم: فكان يعجبهم هذا الحديث؛ لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة. (أحمد والشيخان). ورواية أبي داود تصرح أن جريراً أسلم بعد المائدة. والترمذي يقول: هذا حديث مفسَّر؛ لأن منكري المسح يقولون مسح النبي ﷺ كان قبل آية المائدة. وهكذا يكون الأمر عندهم أن آية الوضوء نسخت المسح. وانظر: =

وجاز أن يقال: لا يُدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار، لقول الله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1]؛ لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً أو كثيراً، ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين..»[2].

وهكذا يتبين أن ما حمل الشافعي على أن يذهب إلى ما ذهب إليه: هو خوفه من أن تترك السنن للهوى واختلاف احتمالات النسخ بالقرآن الكريم؛ ولذلك رأى أنه لابد أن تكون سنَّة تبين ما وقع من نسخ شيء من السنة بالقرآن، بأن يعلن النبي ﷺ عمله بالحكم الجديد، فيكون ذلك مثبتًا للنسخ. وهذا في نظرنا مقبول، والخلاف مع الجمهور لا يترتب عليه أمر ذو بال، ما دامت النصوص واضحة، ولم يقع أي لبُس في هذه الناحية[3].

= «المسند»: (٤/ ٣٥٨). «صحيح مسلم» بشرح النووي: (٣/ ١٦٤-١٦٥). «سنن أبي داود» رقم: (١٥٤). «الجامع الصحيح» للترمذي رقم: (٩٣). «سنن ابن ماجه» رقم: (٥٤٣). وعند مسلم وبقية السنن التصريح بأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة حيث قول الله تعالى فيها: ﴿... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ..﴾، وانظر: «نيل الأوطار» للشوكاني: (١/ ١٧٦). «السنن الكبرى» للبيهقي: (١/ ٢٧٠).

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٢) الرسالة: تحقيق الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله-: (ص ١٠٨-١١٣).

(٣) وانظر: «قواطع الأدلة» لأبي المظفر السمعاني: (١/ ٤٣٤) فما بعد. «المستصفى من علم الأصول» للإمام الغزالي: (٤/ ٩٩-١٠٢). «المحصول في علم أصول الفقه» للإمام فخر الدين الرازي: (١/ ٥٠٨) فما بعد تحقيق الدكتور طه جابر العلواني.

نسخ الكتاب بالسنة:

ذهب المالكية والحنفية ووفرة من الشافعية، والإمامُ أحمد بن حنبل في أحد قولين له، إلى جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإن اختلفوا في وقوع هذا النسخ[1].

وحجتهم في جواز النسخ: أن السنة المتواترة قطعية الثبوت كالقرآن الكريم، والسنة وحي غير متلوٍّ لأن القرآن الكريم يقول: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[2]. فإعطاء السنة هذه القوة -خصوصًا المتواتر منها- سيرٌ مع منطوق القرآن ومدلول الخطاب فيه.

وقد توسع الحنفية فأجازوا نسخ الكتاب بالسنة المشهورة أيضًا؛ لأن الحديث المشهور عندهم هو -كما سبق في حينه-: بمنزلة المتواتر، من حيث التخصيص والتقييد والنسخ، باعتبار أنه استفاض وانتشر على ألسنة العلماء، وإن كان خبر آحاد في القرن الأول[3].

أما ابن حزم: فيذهب إلى أبعد من هذا، فيجيز نسخ الكتاب حتى بخبر الآحاد؛ فشرطُ الحديث عنده ليكون ناسخًا أن يكون صحيحًا وكفى، ولا عبرة في أن يكون متواترًا أو خبر آحاد، فخبر الآحاد عنده قطعي كالمتواتر، وبذلك

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٣/ ٢١٩) فما بعدها. «قواطع الأدلة» للسمعاني: (١/ ٤٣٢). «المستصفى» للغزالي: (٢/ ١٠٧).

(٢) سورة النجم، الآية: ٣.

(٣) انظر: «أصول السَّرخي» لأبي بكر السرخسي: (٢/ ٦٩). «أصول البزدوي» مع شرحه «كشف الأسرار»: (٣/ ٨٩٦-٨٩٧).

يصلح لأن يكون ناسخًا لحكم في الكتاب، ولا بدع فهو قد اكتسب القوة من تزكية القرآن ودلالته على مكانة السنة[1].

وذهب الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر -كما يقول الآمدي- إلى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة[2].

ومن أهم ما احتج به الشافعي على ما ذهب إليه قول الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[3]. وقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4].

فالآية الأولى: تدل على أن التبديل لا يمكن أن يكون من عند النبي ﷺ، ومعنى ذلك أن نسخ القرآن لا يمكن أن يكون بالسنة كما يتضح من قوله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾[5].

أما الآية الثانية (ما ننسخ. . .) فقد نسب الله تعالى النسخ والإتيان بخير من المنسوخ أو مثله إلى نفسه، وقوله: ﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾. يدل على أن ما يكون بدل المنسوخ لابد أن يكون خيراً منه أو مثله، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله، فإذن لا تصلح لأن ينسخ بها القرآن[6].

---

(١) وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٤/ ١٠٧) فما بعدها.

(٢) «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٢٠-٢٢١). وانظر: «الرسالة»: (ص١٠٠ فما بعد، ف٣١٢ وما بعدها). «المستصفى» للغزالي: (٢/ ١٠٧).

(٣) سورة يونس، الآية: ١٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٥) وانظر: «الرسالة»: (ف٣١٧، ٣١٨، ٣١٩).

(٦) المصدر السابق: (ف٣٢١، ٣٢٢).

وقد أجيب عن الآية الأولى: بأن الرسول ﷺ لا يبدل من تلقاء نفسه، وإنما يكون ذلك بالقيمة التي أعطاها الله لسنته، فكان التبديل إذا وقع، فهو بوحي من الله تعالى.

ثم إن الآية ظاهرة في أن المراد بالتبديل الرسم والتلاوة، وهذا غير وارد مطلقًا هنا، فالسنة لا تبدل آية بآية ومعاذ الله أن يعتقد ذلك مسلم، ولكن المراد نسخ الحكم الذي ورد في الآية بحكم ترد به السنة[(١)].

أما عن الآية الثانية: فأجيب بأن القرآن -كما هو مقرر- ليس بعضه خيرًا من بعض، والمراد بخير منها لكم، أو مثلها لكم، وهذا تفضل من الله تعالى الذي يعلم بحكمته ما يصلح أمر عباده، ويسعدهم في دنياهم وآخرتهم.. وهكذا تكون المفاضلة والمماثلة راجعة إلى مصلحة العباد في الحكم المنسوخ والحكم الناسخ، كالذي رأينا في حديثنا عن نسخ القرآن بالقرآن، كيف انتقلت عقوبة الزنا من شيء إلى شيء آخر، وكيف نسخت عدة المتوفى عنها زوجها من متاع إلى الحول غير إخراج، إلى أربعة أشهر وعشرة أيام[(٢)].

والذي يبدو أنه لابد من مراعاة مصطلحات القوم في هذا الموضوع دائمًا، فنحن نرى الإمام الشافعي لا يمنع تخصيص العام، أو تقييد المطلق، بخبر الآحاد من السنة، فضلاً عما هو أقوى من خبر الآحاد، وكثيرًا ما يسمي الحنفية التخصيص أو التقييد نسخًا ضمنيًا أو جزئيًا، فهو عند غيرهم تخصيص أو تقييد، وعندهم نسخ جزئي. وإذا علمنا أن المراد بالنسخ المتحدث عنه: نسخ الأحكام

---

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٤/ ١٠٨). و«الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٢٤-٢٢٥). و«أصول الفقه» للجصاص؛ حيث اختلاف العبارات عن الرسالة بين نقل الجصاص وبين النسخة المطبوعة برواية الربيع بن سليمان المرادي.

(٢) «المستصفى» للغزالي: (١/ ١٢٤) فما بعد. «الإحكام» لابن حزم: (٤/ ١٠٨). «أصول الفقه» لأستاذنا أبي زهرة: (ص١٨٦).

-كما أسلفنا- لا نسخ الرسم والتلاوة، كان الخطب يسيرًا، خصوصًا إذا وقفنا عند المتواتر ولم نتجاوز إلى غيره.

ومن أوضح الأمثلة لنسخ الكتاب بالسنة عند القائلين به: ما كان من أمر الوصية -كما سبق- حيث كانت واجبة للوالدين والأقربين بنص قرآني هو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾[1].

ولما شرع الله المواريث، وأوضح درجات القرابة، ومراتب المستحقين للإرث، ونصيب كل منهم في مختلف الأحوال، جاء على لسان رسول الله ﷺ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث»[2]. وهو حديث لا غبار عليه، فقد تلقته الأمة بالقبول، حتى إن الشافعي يعتبر متنه من المتواتر.

وأنت ترى أن الحديث في الواقع قد كشف عن أن آيات المواريث، قد نسخت آية الوصية للوالدين والأقربين بالنسبة للحكم؛ ولذلك يرى كثير من العلماء أن النسخ كان بالآيات والحديث معًا وليس بالآية فقط.

ومثل هذا النسخ يدخله غير الحنفية في باب التخصيص، فيكون الاختلاف في الاصطلاح، والمؤدى واحد فيما بعد، ولقد يكون من المقبول أن تنسخ السنة المتواترة حكمًا في آية من الآيات، أما أن يرتفع خبر الآحاد إلى هذه المرتبة، أو المشهور -وهو من أخبار الآحاد في القرن الأول- فهذا ما يبقى في النفس منه شيء، وعلى كل فالقرآن -كما هو معلوم- يمكن بيانه بتفصيل مجمله أو

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

(٢) رواه الترمذي في الوصايا من حديث عمرو بن خارجة برقم: (٢١٢٢). والنسائي في الوصايا باب إبطال الوصية للوارث الرحم. وقال الترمذي: حسن صحيح. وفي الباب من حديث أبي أمامة الباهلي رواه أبوداود في الوصايا برقم: (٢٨٧٠).

تخصيص عامه أو تقييد مطلقه بالسنة، وليس من الضروري أن نسمي ذلك نسخًا، وليكن النسخ بالمعنى الصحيح منوطاً بالقرآن نفسه أو بالسنة المتواترة، حين يثبت ذلك ولم يمكن التوفيق، وما أمكن التوفيق لا نلجأ إلى الحكم بالنسخ.

الإجماع والنسخ:

ذهب الجمهور[1] إلى أن الإجماع لا يكون ناسخًا ولا منسوخًا، سواء فيما يختص بعلاقته بالنصوص، أو فيما يختص بعلاقته بإجماع لاحق، أو قياس؛ لأن الإجماع دليل على النسخ لا رافع للحكم، فهو في الأصل لا ينشئ حكماً ولكن يكشف عن حكم، وأجازه بعض مشايخ الحنفية كما يقول السرخسي[2]:

أ- فمن حيث العلاقة بالنصوص: لا يجوز أن يكون الإجماع ناسخًا لأي من نصوص الكتاب والسنة؛ لأن النص إن كان قطعياً فلا يجوز بحال من الأحوال أن ينعقد الإجماع على خلافه، وإن كان ظنياً، فالمفروض أن الإجماع مستند إلى دليل رآه المجمعون هو أقوى من ذاك الدليل الظني، وعندها: فالناسخ في الأصل هو ما استند إليه المجمعون لا الإجماع، على أن الإجماع نفسه يرفع الظني من حيث الدلالة على الحكم من مرتبة الظني إلى مرتبة القطعي[3].

وإذا كان الإجماع لا ينسخ النص ولا يمكن أن يتصور ذلك، فكذلك لا يمكن تصور أن ينسخ نص من نصوص الكتاب والسنة الإجماع؛ لأن الناسخ -كما

---

(١) انظر: «كشف الأسرار على أصول البزدوي»: (٣/ ٨٩٤-٨٩٦، ٩٨٢-٩٨٣). «تيسير التحرير» لأمير بادشاه شرح «التحرير» لابن الهمام: (٣/ ٢٠٣).

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ٦٦).

(٣) وانظر: «المحصول» للرازي: (١/ ٥٣١) فما بعد. «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٧٠). «إرشاد الفحول»: (٢/ ١٠٦).

رأينا في الشروط- لابد أن يكون متأخراً عن المنسوخ، والإجماع لم ينشأ ولا يمكن أن ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ.

فإذا كانت النصوص قد انتهت بوفاة النبي، والإجماع لا ينعقد، ولا يكون حجة في حياته ﷺ: إذن لا يمكن أن يكون هذا النسخ ولا يتصور[1].

ب- أما عن العلاقة بإجماع لاحق: فكذلك لا يجوز أن يُنسخ إجماع بإجماع آخر لاحق؛ لأن الإجماع متى استوفى شروطه، وثبت: وجب العمل به ولا تجوز مخالفته؛ لأن حجيته أخذت من الكتاب والسنة، فإذا وقع بعده إجماع آخر، كان مهدور الاعتبار، ولا يجوز العمل به[2].

الإجماع المبني على مصلحة:

غير أن فخر الإسلام البزدوي قرر أن الإجماع الذي لا يجوز نسخه بإجماع آخر: هو الإجماع المستند إلى الكتاب والسنة أو القياس، أما الإجماع الذي يستند إلى المصلحة: فمن الجائز أن يُنسخ بإجماع لاحق، إذا تبدلت المصلحة التي استند إليها في الإجماع السابق؛ ذلك أن المجتهدين حين أجمعوا، بنوا إجماعهم على تحقق تلك المصلحة، فإذا تغير الأمر، زال المستند الذي بني عليه إجماعهم السابق، ولم يعد مسوِّغ لبقاء حجية ذلك الإجماع سارية العمل، وإذن يكون من الطبيعي جواز الإجماع على ما به تتحقق المصلحة التي يراها المجتهدون من جديد، وتشريع الحكم الذي يحقق هذه المصلحة الجديدة التي اعتبرها هؤلاء

(١) انظر: المصدر السابق: (١/ ٥٣١).

(٢) «المحصول» للرازي: (١/ ٥٣٢-٥٣٣). و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٣/ ٢٢٩-٢٣١).

المجمعون[1]، وهذا كله يسير -طبعًا- في غير ساحة النصوص، إذ إن الإجماع استنادًا إلى المصلحة، لا يكون إلا عندما لا يتوافر النص.. فالنص أولاً، ثم الإجماع، ثم القياس.. وهكذا..

القياس والنسخ:

آ- وفيما يختص بالقياس وعلاقته بالنصوص والإجماع، فإن التناسخ غير متصور مطلقًا في هذا المجال، إذ إن القياس لا يمكن أن يكون ناسخًا للإجماع، فضلاً عن أن يكون ناسخًا لنص من النصوص، أو منسوخ بها، وإنما كان ذلك: لأن من شروط صحة القياس: أن لا يكون مخالفًا لنص أو إجماع؛ فإذا كان مخالفًا للنص أو الإجماع، لم يكن قياسًا، وإنما هو الشهوة والهوى، فهو غير معتبر ولا يلتفت إليه[2] وهذا ما سار عليه أصحاب محمد ﷺ الذين كانوا على تقديم نصوص الكتاب والسنة على الرأي، وقد حملت إلينا كتب الآثار قول علي ابن أبي طالب -رضي الله عنه- بالنسبة للمسح على الخفين: «لو كان الدين بالرأي، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه»[3].

ب- وإذا وقع تعارض بين قياسين، بأن عارض القياسَ قياسٌ آخر: فإن كانت المعارضة بين الأصل الذي انبنى عليه القياس الأول، وبين الأصل الذي انبنى عليه القياس التالي، كان ممكنًا تصور وقوع النسخ؛ لأنه يكون من باب نسخ

(١) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (٣/ ٨٩٦). وانظر: «المستصفى»: (١/ ١٢٦).

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ٨٤). «المحصول» للرازي: (١/ ٥٣٦-٥٣٨).

(٣) رواه أبو داود في الطهارة برقم: (١٦٢).

النصوص؛ وذلك لأن القياس لما كان مُظهرًا للحكم، كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة هو النص الذي استند إليه لا هو نفسه[1].

الخلاصة:

وهكذا نرى أن الكتاب الكريم يقع فيه النسخ، والدائرة ضيقة جداً ما دام من الممكن التوفيق بين النصوص.

وكذلك السنة، يصح أن ينسخ بعضها بعضًا، إذا تساوت في الثبوت والدلالة، إلا ما كان من رأي الحنفية في المشهور، ورأي ابن حزم في خبر الآحاد إذ يعتبره قطعياً.

وأن الكتاب ينسخ السنة على شرط انفرد باشتراطه الشافعي، وأن السنة تنسخ الكتاب إذا كانت متواترة، ومثلها المشهورة عند الحنفية، وأجاز ابن حزم ذلك بخبر الآحاد. والإجماع ليس بينه وبين النصوص أيُّ تناسخ وكذلك القياس[2].

وفي نسخ الكتاب بالسنة: لابد من ملاحظة أن المراد نسخ حكم بحكم، أما نسخ التلاوة والرسم فهو -كما سبقت الإشارة- غير وارد مطلقًا، إذ أنه أمر ينحصر ضمن الكتاب نفسه، دون أن يتجاوزه إلى غيره.

وقد أكمل الله النعمة، فالقرآن الكريم كتاب الله، وهو ما بين دفتي المصحف مبدوءًا بسورة الفاتحة، مختومًا بسورة الناس، وصل إلينا جميعه بالتواتر، وإذا كان من نسخ -على دائرته الضيقة- فهو بين الأحكام ضمن الآيات، ولا نكاد

---

(١) «المستصفى»: (١/ ١٢٦). «التوضيح»: (٢/ ٣٤). «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (٣/ ٨٩٦).

(٢) وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٦٩). «مرقاة الوصول» لمنلاخسرو وحاشية الإزميري على شرحها له «مرآة الأصول» (٢/ ١٨٣).

نرى إلا القليل من أخبار الآحاد التي تُشعر بأن آية قد نُسخت تلاوتها وبقي حكمها، وهي تدل على أن عقوبة الزنا للمحصن هي الرجم. وهذا لا يهمنا في قليل أو كثير؛ لأن الذي وردنا جملة وتفصيلاً كان بالتواتر، فهو قطعي الثبوت والحمدلله، حتى إن كثيراً من العلماء يرون أن عقوبة الرجم، إنما ثبتت بالسنة الصحيحة من فعل رسول الله ﷺ، ولم تثبت بتلك الرواية، نرى ذلك فيما صح من رجم ماعز في عهده ﷺ، كما سلف.

ونحن اليوم نتلو القرآن الذي أوحي به إلى محمد بن عبدالله، وبلغه الناس، وكتبه كتّاب الوحي، وحفظه أصحاب رسول الله في الصدور، وجمعه أبوبكر، ثم عثمان -رضي الله عنهما-، ونقلته مئات الألوف ثم عشرات الملايين، ثم مئات الملايين جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا، لم يتغير منه حرف واحد أو يتبدل، ونشأت عدة علوم، وصنفت مئات الألوف من الكتب وما يزال ذلك من أجل خدمته نقلاً وحفظًا، وكتابة وفهمًا، وكان ذلك كله مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1].

طرق معرفة الناسخ من المنسوخ:

إذا وقع تعارض بين نصين -كما سيأتي في حينه ولا يكون إلا تعارضاً ظاهرياً-: كان على المجتهد أن ينظر هل يمكن الجمع بينهما والعمل بهما معًا؟ فإن أمكن ذلك: فهو المطلوب؛ لأن إعمال الكلام خير من إهماله، وخصوصًا كلام الشارع، فمهما أمكن حمل كلام الشارع على وجه يكون أعم للفائدة كان أولى بالصواب. وإن لم يمكن الجمع: كان المتأخر ناسخًا للمتقدم، ووجب المصير إلى ما يدل عليه الناسخ.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

ولمعرفة المتقدم من المتأخر أو (السابق من التالي) لابد أن يتوافر لدينا الدليل الذي به نعرف ذلك، وقد ذكر علماؤنا العديد من الطرق ونحن نورد أهمها فيما يلي[1]:

١- أن يكون لفظ النص مصرحًا بالتمييز بين السابق والتالي، كما في قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[2]. فإن لفظ الحديث صريح بحكم سابق متقدم، هو منع زيارة القبور المستفاد من النهي وبحكم قال متأخر، هو الجواز المستفاد من قوله ﷺ: «ألا فزورها» فالمتأخر ناسخ، والمتقدم منسوخ[3].

٢- أن يكون لفظ الصحابي ناطقًا بالتقديم والتأخير؛ بأن يقول: كان هذا في وقت كذا، وهذا في وقت كذا، أو: كان آخر الأمرين من رسول الله كذا، أو فعل كذا ثم فعل كذا. . . إلخ. وذلك نحو حديث علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-: أنه قال في شأن الجنائز: «إن رسول الله ﷺ قام ثم قعد»، وفي رواية: «رأينا رسول الله ﷺ قام فقمنا وقعد فقعدنا، يعني الجنازة»[4].

ونحو حديث جابر -رضي الله عنه-: «كان آخر الأمرين من النبي ﷺ ترك الوضوء مما مسته النار»[5].

---

(١) وانظر: «المستصفى» للغزالي: (١/ ١٢٨). «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» للحازمي: (ص٧) فما بعدها. «المحصول»: (١/ ٥٦١-٥٦٧).

(٢) تقدم (ص٢٣٦).

(٣) وانظر: «تيسير التحرير» (٣/ ٢٢١-٢٢٢).

(٤) رواه مسلم في الجنائز برقم ٩٦٢ (٨٣). والترمذي في الجنائز «عارضة الأحوذي»: (٤/ ٢٦٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤/ ٢٧).

(٥) انظر: «الاعتبار»: (ص٥٠)؛ حيث قال أبوبكر الهمداني: ورواه -أي عدم الوضوء مما مست =

٣- الإجماع القولي أو الفعلي من الصحابة على أن هذا النص من الكتاب والسنة ناسخ، وذاك منسوخ. ومثَّل السمعاني للنسخ للإجماع القولي: بقولهم: نُسخ صومُ يوم عاشوراء بصوم رمضان، فالأول منسوخ والثاني ناسخ وقولهم: نسخت الزكاة سائر الحقوق في المال. كما مثَّل لإجماعهم الفعلي: بإجماعهم على الفعل قبل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس[1].

هذا وينبغي أن يكون معلومًا: أن دليل النسخ عند الصحابة قد يعلمونه توقيفًا من الرسول ﷺ، أو من طريق التاريخ باعتبارهم يعيشون متنزَّل الوحي، ويصحبون النبيّ ﷺ.

أما بالنسبة إلينا: فيختلف الأمر، ونحن من ورائهم في هذا، فقد نعلم النسخ من طريق إجماعهم دون تصريح بالشيء الذي استندوا إليه.

هذا وقد ذكر الآمدي عددًا من الأمور التي لا تعتبر من الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ من المنسوخ.

منها: أن النسخ لا يثبت بوجود أحد النصين مثبتًا في المصحف بعد الآخر، على النحو الذي نراه من ترتيب القرآن الكريم؛ لأن ترتيب الآيات لم يكن حسب ترتيبها في النزول، بل كان توقيفيًا من النبي ﷺ على هذا الشكل، فتأخُر نصٍ عن آخر في المصحف، لا يعني التأخر في النزول، فلا يكون ناسخًا.

= النار- آخر الأمرين من فعل رسول الله ﷺ وممن لم ير منه وضوءاً: أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس.. وذكر عدداً غيرهم. وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٥٦٦). وحديث جابر رواه أبو داود في الطهارة برقم ١٩٢. والنسائي في الطهارة برقم ١٨٥، وصححه ابن حبان (الإحسان) برقم: (١١٣٤). ورواه البيهقي: (١/ ١٥٥-١٥٦).

(١) انظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني: (١/ ٤٢٠). «العضد مع ابن الحاجب»: (٢/ ١٩٦). «إرشاد الفحول»: (٢/ ١٢٠-١٢١).

ومنها: أن يقول الصحابي في أحد النصين المتواترين: «إن أحدهما كان قبل الآخر»؛ لأنه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد. ويعرض الآمدي علينا رأي الشافعية حين يقرر أنه ليس من الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ من المنسوخ، أن يقول الصحابي: «كان الحكم كذا ثم نسخ» فإنه ربما قال ذلك عن اجتهاد منه، لا عن توقيف وتعليم من النبي ﷺ.

ومذهب الحنفية على خلاف ذلك، فهم يثبتون النسخ بمثل هذا القول من الصحابي، ودليلهم على ذلك أن الصحابي عدل ثقة مأمون، وإذا كان كذلك: فالغالب أنه لم يقل: «كان الحكم كذا ثم نسخ»، إلا عن سماع من النبي، أو توقيف منه ﷺ، ورب مبلَّغ أوعى من سامع، فيكون قوله مقبولاً بذلك ونحكم بالنسخ[1].

النسخ والناحية الزمنية:

من مسلمات الشريعة التي يقطع بها كافة العلماء أن النسخ لا يكون إلا من طريق الشارع، في مورده الأول وهو نصوص الكتاب والسنة؛ لذلك فإن النسخ غير متصور التحقق إلا في حياة النبي ﷺ، أما بعد انقضاء تلك الحقبة المباركة: فلا وحي ولا نسخ، فالأحكام التي استقر عليها العمل في زمنه ﷺ، كلها ثابتة محكمة. ومما يُعلم من الدين بالضرورة أنها لا تقبل أي نسخ أو تبديل، ولعل هذا من بعض مدلولات قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[2].

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٣/ ٢٥٩).
(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

وكل دعوى تسير في غير هذا الاتجاه: تكون حاملة عنوان زيفها وبطلانها؛ لأن الأدلة اليقينية القاطعة دلت على أن رسول الله خاتم النبيين ولا نبي بعده، وأن شريعته خاتمة الشرائع، فمع قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ..﴾. نقرأ قوله عز وجل: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[1]. ونقرأ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ..﴾[2].

أما ما ذكرناه عن نسخ إجماع تال لإجماع سابق، فقد أوضحنا أن هذا -عند البزدوي- وهو خاص بالإجماع المبني على المصلحة، فالتعبير بالنسخ تجوُّزٌ، ولا علاقة له بالنصوص.

وكذلك الأمر في القياس، فقد قلنا: إنه إذا ثبت أن النص الذي يستند إليه القياس التالي -كأصل يقاس عليه- متأخرٌ عن النص الذي استند إليه القياس الأول، كان المتأخر ناسخًا للمتقدم، وكان التناسخ بين نصين في الحقيقة لا بين قياسين، وهذا أمر لا غبار عليه، ولا يتعارض مع الذي نقوله عن تحديد حقبة النسخ بحياة رسول الله ﷺ. فنحن عندما نحكم بالنسخ عند استيفاء كل الشروط، وتوافر كل الحدود والقيود: فلسنا نحن الذين ننشئ النسخ -اللهم غفراً- ولكننا من طريق البحث والنظر، نكتشف أن الشارع قد نسخ كذا بكذا وهلم جراً. وهذه نقطة حاولت إيضاحها خشية أن يداخل القارئ أيُّ لُبْسٍ أو لُبْسةٍ في هذا الموضوع الخطير.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

الباب الثاني

المصادر الفرعية (أو المختلف عليها)

(٢٦٥-٣٥٨)

تمهيد

تطلق «المصادر الفرعية» -أو المختلف عليها- ويراد بها -كما أسلفنا من قبل- تلك المصادر التي هي وراء المصادر الأصلية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وتشمل الفرعية فيما تشمل: الاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المرسلة (الاستصلاح)، والعرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي. . وغيرها.

ولئن كانت المصادر الأصلية -وفيها القياس- موضع اتفاق بين جماهير المسلمين إن المصادر الفرعية موطن اختلاف وتعدد في وجهات النظر عند العلماء. غير أن البحث يهدينا إلى أن الاختلاف كثيراً ما يكون حول التسمية والاصطلاح، ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

فترى بعض المنكرين لواحد من هذه المصادر أو أكثر: يأخذون بالمضمون ولكن تحت تسمية أخرى، والبعض -كما سنرى- يحملهم على عدم عدِّ طريق من الطرق مصدراً للاستدلال: أن هذه المصادر الفرعية تابعة للمصادر الأصلية ومردُّها إليها. ولا ضير ما دامت الحدود مضمونة والخطوات لا تعدو على النصوص، والأمور توزن في ضوء الكتاب والسنة، وروح الشريعة التي أقرت التعليل في ساحة كبيرة من الأحكام، وأعطت تحقيق المصالح المشروعة، ودرء المفاسد، ما يليق بهما من العناية والدقة والضبط.

والشريعة -في شمولها ومقاصدها- لابد أن تلبي حاجات الزمن في المجتمع الذي يتطور في ظلها، والمصادر الفرعية -على تفاوتها قوة وضعفًا- كانت انعكاسًا طبيعياً لقدرة هذه الشريعة على العطاء.

الفصل الأول
الاستحسان

التعريف بالاستحسان:

ثبت عن ابن مسعود -رضي الله عنه- قوله: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[1].

والاستحسان في اللغة هو: «عدُّ الشيء حسنًا، سواء أكان هذا الشيء من الأمور المحسَّة أم كان من الأمور المعنويه»[2] وربما دخل من طريق اللغة: العلم بحسن الشيء، فيقال: فلان يستحسن القول بالمسألة الفلانية، وربما دخل أيضًا: الاعتقاد وحسن الظن بالشيء، بحيث يقول المجتهد مثلاً: قد استحسنت حكم كذا، بناء على أمارة حملته على ذلك.

أما في الاصطلاح -عمومًا- وقبل تفصيل أقوال الأئمة: فيمكن تعريفه بأنه: «عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها»[3].

---

(١) «المسند» للإمام أحمد: (١/ ٣٧٩). وانظر: «الربانيون -قدوة وعمل-» للمؤلف: (ص١٢٨).

(٢) «القاموس المحيط» و«لسان العرب» مادة: (ح س ن).

(٣) وانظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٠). «جمع الجوامع» لابن السبكي مع «شرحه» للمحلي و«حاشية البناني»: (٢/ ٣٥٣).

موقف العلماء من الاستحسان :

لقد نسب القول بالاستحسان إلى بعض الأئمة، كما نقل إنكاره عن آخرين :

١- فقد قال به المالكية والحنفية والحنابلة .

٢- ولم يصرح به الشافعية، بل كان الإمام الشافعي يرى في القياس غناءً عنه وهو القائل : «من استحسن فقد شرع» وحلال الله وحرامه -كما يقول- : أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان[١] .

أ- وهكذا فقد روى محمد بن عزيز العتبي في كتابه (المستخرجة) عن ابن القاسم أن مالك بن أنس -إمام دار الهجرة- قال : الاستحسان تسعة أعشار العلم .

وقال مالك في بعض فتاواه : استحسن في كذا أن يكون الحكم كذا . . . حتى نقل أن إمام دار الهجرة قد عول في كثير من الأحكام التي استنبطها على الاستحسان، وبنى عليه كثيراً من الأبواب ومسائل المذهب، وذلك ما نقله بعض المالكية في (أصول الفقه) فقال ابن خويز منداد : وقد عوَّل مالك على الاستحسان، وبنى عليه أبوابًا ومسائل من مذهبه[٢] .

ب- أما الحنفية : فقد كانت عنايتهم بالاستحسان -بحيث يعارضون به القياس- أكثر وأكثر، كما يلاحظ ذلك في مؤلفاتهم، وما ينقلونه من الأحكام التي يعتبرون أن مصدرها الاستحسان، حتى إن عبارات : «القياس كذا والاستحسان كذا، وذاك ما يقتضيه الاستحسان» مشهورة عندهم في كتب الأصول والفروع . وقد روي عن الإمام محمد بن الحسن قوله : «إن العالم بالاستحسان مع باقي الأدلة يسعه الاجتهاد في كل شيء من أموره» .

---

(١) وانظر : «الرسالة» : (ف٧٠، ١٤٦٣) . «الأم» للشافعي : (٧/ ٢٥٧) .

(٢) انظر : «الذخيرة» للقرافي : (١/ ٤٨) . و«رسائل الإصلاح» للخضر حسين : (٣/ ٦٩) .

وفي تصوير لعناية أبي حنيفة -رحمه الله- بالاستحسان ومقدار ما كان يحفل به، وكيف تبدو قدرته الفقهية عند الأخذ به يقول: إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن، لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، فإذا قبح القياس استحسن[1].

موقف المالكية:

نقل القرافي في «الذخيرة» عن المحقق الباجي أنه قال: «الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين» وهو المنقول عن ابن رشد الحفيد أيضاً[2].

ويلاحظ أن أكثر ما يكون الأخذ بأقوى الدليلين عندهم، أو الترجيح بين الأدلة المتعارضة، أن يكون هنالك ما يدعو للتيسير ورفع المشقة، بحيث يرى أن الأخذ بالقياس قد يؤدي إلى غلو في الحكم، فيجنح المجتهد إلى الاستحسان باستعمال مصلحة جزئية، أو عرف، أو سد ذريعة في مقابل قياس كلي، أو ترجيح أحد القياسين على الآخر، بحيث يكون أحدهما جلياً والآخر خفياً.

فمنع الغلو فيما يمكن أن يوصل إليه القياس، والحرص على المصلحة الجزئية، وجلب التيسير ورفع المشقة، كلها أمور يضعها الفقيه في حسابه عندما يريد أن يجنح من قياس جلي إلى قياس خفي، أو أن يجنح إلى المصلحة، أو العرف، أو غيرهما في مقابل القياس، وهذا كله استحسان عندهم.

وهكذا لا يكون الاستحسان دليلاً مستقلاً عند المالكية، وإنما هو ترك قياس جلي لقياس خفي، أو استعمال مصلحة جزئية في موضع يعارضه فيه قياس كلي.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: (٤/ ١١٢٣) فما بعد. و«أصول الفقه» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٢٥١).

(٢) «رسائل الإصلاح» للخضر حسين: (٣/ ٧٠).

ويمكن إيضاح ذلك بالمثال التالي:

لما كانت العدالة هي التي ترجح جانب الصدق على جانب الكذب في الشهود حتى يلزم القضاء بالحكم، فإن القياس يوجب عدالة الشهود في كل قضية معروضة للنظر أمام القضاء.

ولكن إذا حملت الظروف قاضيًا إلى بلد، لا يوجد فيه عدول، وكل شاهد فيها غير شاهد عدل، فإنه يجب على هذا القاضي أن يقبل شهادة من يوثق بقوله في الجملة. . . وهذا استحسان حمل عليه الحرص على عدم تضييع الأموال والأولاد.

وهكذا نرى أن هذا الاستحسان -ومثله كثير عند المالكية- كان منعًا لغلو القياس، إذ إن غلوه كثيراً ما يؤدي إلى القبح، وهذا مما لا ينسجم مع روح الشريعة، ومن هنا روي عن الإمام مالك قوله: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة»[١]. مع أنه كان يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[٢].

موقف الحنفية:

أما الحنفية: فقد نقلت عنهم تعريفات كثيرة للاستحسان من أبينها ما جاء عن أبي الحسن الكرخي حيث يقول: «الاستحسان هو أن يعدل الفقيه عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»[٣].

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٤١). «أصول الفقه» لأبي زهرة، (ص١٥٣).
(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٢٦٢).
(٣) «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٣). «أصول الفقه» لشيخنا أبي زهرة: (ص٢٦٢).

فمن الواضح أن هذا التعريف يشير إلى حقيقة الاستحسان والأساس الذي يقوم عليه، وفي الوقت نفسه يشمل كل أنواعه؛ فمحور الاستحسان والأساس الذي يقوم عليه، أن يجيء مخالفًا قاعدة مطردة لسبب يجعل الخروج على القاعدة أقرب إلى الشرع من الأخذ بالقاعدة نفسها، فيكون هذا الخروج على القاعدة -وهو الاستحسان-: أقوى استدلالاً في المسألة من القياس.

فإذا عرضت واقعة ليس فيها نص ولا إجماع، وتبين أن للنظر فيها وجهتين مختلفتين، إحداهما ظاهرة تقتضي حكمًا، والأخرى خفية تقتضي حكمًا آخر، ولكن استقر في عقل المجتهد دليل رجح إحدى الوجهتين، وهي الوجهة الخفية -كما لو كانت هناك مصلحة جزئية لا يترتب على اعتبارها مفسدة- فعدل عن وجهة النظر الظاهرة إلى الوجهة الخفية: فهذا العدول هو الاستحسان.

وهكذا يكون من دلالة التعريف: أن يشمل الاستحسان العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، واستثناء مسألة جزئية من أصل كلي، لدليل استقر في عقل المجتهد واطمأنت نفسه إليه.

وظاهر، أن المجتهد يلجأ إلى الاستحسان في هذه الجزئية التي تكون في مقابل قاعدة كلية، لكيلا يؤدي الإغراق في الاستمساك بالقاعدة التي هي القياس، إلى مجافاة مقاصد الشرع والابتعاد عن روح الشريعة ومعناها[1].

أنواع الاستحسان عند الحنفية:

تنوع الاستحسان عند الحنفية بناء على حقيقته إلى نوعين رئيسين هما[2]:

---

(١) راجع «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٣) فما بعدها.

(٢) انظر لأنواع الاستحسان: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (٤/ ١٢٤) فما بعدها. «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٢-٢٠٥). «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ٨٢).

أ- الاستحسان القياسي.

ب- استحسان الضرورة.

أ- أما الاستحسان القياسي: فهو الثابت بالقياس الخفي، ويتحقق ذلك -كما سبق- بأن يتنازع مسألة قياسان، أحدهما ظاهر جلي، والآخر خفي. أو أقل منه ظهوراً.

ويختلف الحكم المراد إعطاؤه للمسألة باختلاف القياس الذي يستعمل، واللجوء إلى الاستحسان، يكون بإعطاء الحكم على أساس القياس الخفي الذي رجحه في ذهن المجتهد، تحقيق مصلحة مشروعة أو دفع مفسدة، أو منع للغلو والإغراق في القياس.

والأمثلة على ذلك كثيرة منثورة في كتب الأصول والفروع:

منها: مسألة حق المرور والشرب في الأرض الموقوفة؛ فالناظر في هذه المسألة الملم بأطرافها، يرى وجهتين مختلفتين تقومان على أن الوقف يتنازعه بالنسبة لحق المرور شبَهان: شبه بالبيع، وشبه بالإجارة.

١- فالوجهة الأولى: ظاهرة، وتقضي بعدم دخول حق المرور في الأرض الزراعية الموقوفة؛ لأن الوقف يشبه البيع، بجامع أن كلاً من الوقف والبيع يخرج العين عن ملك صاحبها، ولما كانت الأرض الزراعية إذا بيعت لا يدخل معها في البيع حق المرور والشرب إلا بالنص: فكذلك إذا وقفت هذه الأرض، ينبغي ألا يتبعها حق المرور إلا بالنص وهذا قياس جلي.

٢- أما الوجهة الثانية: وهي أقل ظهوراً من الأولى -أو خفية- فتقضي بدخول حق المرور في الأرض الزراعية الموقوفة، بناء على أن الوقف يشبه

الإجارة في أن كلاً منهما يفيد ملك الانتفاع بالعين، فكما يدخل حق المرور والشرب مع الأرض إذا أجرت، فكذلك ينبغي أن يدخل هذا الحق مع الأرض إذا أوقفت، وهذا قياس خفي.

غير أن هذه الوجهة الثانية إنما كانت خفية أو أقل ظهوراً من سابقتها، بسبب أن شبه الوقف بالبيع أظهر من شبَهه بالإجارة، وإنما رجح هذه الوجهة الثانية ما استقر في عقل المجتهد بعد النظر في المصلحة وغرض الشارع من أن المقصود من الوقف هو انتفاع الموقوف عليهم، ولا يحصل هذا المقصود إلا بتوفير حق المرور والشرب، فعدل المجتهد عن الوجهة الظاهرة إلى الوجهة الخفية، وحكم بدخول حق المرور في الأرض الزراعية، لما يقتضيه مقصود الانتفاع.

فهذا العدول من المجتهد عن الحكم الأول -وهو عدم دخول حق المرور- إلى الحكم الثاني -وهو دخول حق المرور في الوقف- هو من الاستحسان القياسي؛ لأنه يثبت من طريق القياس الخفي، إذ أخذنا به ورجحناه في مقابلة القياس الجلي[1].

ب- أما استحسان الضرورة: فهو أن يوجد في المسألة ضرورة موجبة، أو مصلحة مقتضية تحمل المجتهد على ترك القياس دفعًا للحرج والعسر، أو تحقيقًا للمصلحة وسداً للحاجة.

١- من أمثلة ذلك: تطهير الآبار والأحواض التي تقع فيها النجاسة، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس، ذلك أن القياس يقضي بنجاسة البئر أو الحوض الذي وقعت فيه النجاسة؛ لأن إخراج بعض الماء لا يؤثر في طهارة ما بقي من الماء

(١) راجع «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (٤/ ١١٢٦). «مذكرات البرديسي»: (ص١٣٢).

فيه. والأخذ بهذا القياس يوقع الناس في الضيق والحرج[1] والله يقول: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، ورسول الله ﷺ يقول: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»[3]. وهكذا فقد استحسن العلماء تطهير هذه الآبار أو الأحواض بطريقة مفصلة في مظانها، والذي حملهم على الاستحسان: إبعاد الناس عن الحرج الذي رفعته كثير من نصوص الكتاب والسنة[4].

٢- ومنها: أن القاعدة العامة عدم صحة التبرع من المحجور عليه، ولكن العلماء جنحوا إلى غير هذا، فحكموا أن المحجور عليه لسفه، تصح وصيته في سبل الخير استحسانًا، والذي رجح هذا الاستحسان: أن المقصود من الحجر حفظ مال المحجور عليه، لكيلا يكون كلاً على غيره في المجتمع، والوصية في سبل الخير -وإن كانت تندرج تحت التبرع- إلا أنها تأتي بخير، ولا تتنافى مع المقصود الذي كان الحجر من أجله، بسبب أنها لا تفيد الملك إلا بعد الوفاة، فاستثنيت من التبرع الذي قضت القاعدة العامة بعدم صحته من المحجور عليه، وهذا الاستثناء من القاعدة العامة كان استحسانًا[5].

وهكذا نرى أن هذا النوع من الاستحسان يفتح الطريق أمام المجتهد، لتكون أحكامه متفقة مع روح الشريعة ومقاصدها في تحقيق المصالح المشروعة ورفع

---

(١) «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٣). «مسلم الثبوت»: (٢/ ٣٢٢).

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) رواه البخاري في العلم برقم: (٦٩). ومسلم في الجهاد برقم: (١٧٣٤) من حديث أنس ومن حديث أبي موسى. رواه مسلم في الجهاد برقم: (١٧٣٢).

(٤) وانظر: «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٠٣).

(٥) وانظر لهذا المثال ولأمثلة أخرى: «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري على «أصول البزدوي»: (٤/ ١١٢٩). «أصول السرخسي»: (٢/ ٣٢٣). «المدخل الفقهي العام» لأستاذنا الزرقاء: (١/ ٥٥) فما بعد.

الحرج، وكثيراً ما يكون في ذلك حيلولة دون ما يتولد عن الإغراق في القياس من مصاعب.

من أنواع الاستحسان:

وبعد الذي ذكرنا من استحسان القياس واستحسان الضرورة، نود أن نشير إلى أن معظم علماء الحنفية من الأصوليين يطلقون على الأخذ بنص خاص من نصوص السنة، في مقابل القياس العام اسم الاستحسان، ويدعونه (استحسان السنة).

وهذا الاستحسان -كما ترى- عدول عن حكم القياس إلى حكم ثبت بالسنة.

١-مثال ذلك: أن من أكل أو شرب ناسيًا في رمضان، فإن القياس يقتضي فساد صومه؛ لأنه وقع في مخالفة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1]. والشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه.

ولكن هذا القياس الذي يقضي بفساد الصوم ترك واعتبر الصيام صحيحًا، لما ثبت في السنة الصحيحة من قوله ﷺ: «من نسي فأكل أو شرب وهو صائم، فليتم صومه فإنما الله أطعمه وسقاه»[2].

وقد روي عن أبي حنيفة قوله: «لولا الرواية لقلت بالقياس» أي لولا هذا النص من السنة الذي دل على عدم فساد صوم من أكل أو شرب ناسيًا، لقال

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢) رواه البخاري في الصوم برقم: (١٩٣٣)، وفي الأيمان والنذور برقم: (٦٦٦٩). ومسلم في الصيام برقم: (١١٥٥) من حديث أبي هريرة.

-رحمه الله- بالقياس. وسمى الحنفية هذا العدول عن حكم القياس إلى الحكم الذي ثبت بالسنة استحسانًا[1].

٢- ومثله: صحة السَّلَم فإن القياس يقتضي عدم صحة بيع المعدوم عند العقد لما يؤدي إليه من النزاع، إلا أن هذا القياس ترك استحسانًا بالنص وهو قوله ﷺ: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم»[2].

وإلى جانب هذا النوع يعتبرون الأخذ بالإجماع في مقابل القياس استحسانًا، وهذا الاستحسان -كما نرى أيضًا- هو العدول عن حكم القياس إلى حكم مخالف ثبت بالإجماع.

وأنت ترى أن من الغرابة اعتبارَ العدول عن حكم القياس إلى حكم يثبت بنص صحيح من نصوص السنة، أوالعدولِ عن حكم القياس إلى حكم ثبت بالإجماع... استحسانًا.

ذلك أن الاستحسان مهما كان شأنه، فإن السنة هي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، والإجماع هو المصدر الثالث، فإذا وجدت السنة الصحيحة فكيف يمكن العمل بقياس أو استحسان؟ وإذا وجد الإجماع أيضًا فكيف يمكن أن نعمل بالاستحسان؟

وإذن فالمفروض أن يقال: هذا حكم ثبت بالسنة، وذاك حكم ثبت بالإجماع، أما أن يقال: عدل عن القياس إلى السنة استحسانًا، وعدل عن القياس إلى

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: (٤/ ١٢٥). «المدخل الفقهي العام» لأستاذنا مصطفى الزرقاء: (١/ ٥٢-٥٥).

(٢) رواه البخاري في السلم برقم (٢٢٤٠، ٢٢٤١)، ومسلم في المساقاة برقم (١٦٠٤).

الإجماع استحسانًا، فهذا في ظاهره يحول بيننا وبين وضع كل من المصادر موضعه الطبيعي، ويباعدنا عن التحديد والدقة في مناهج الاستنباط التي وضعها علماؤنا لأخذ الأحكام، فأين مكان الاستحسان مع وجود نص أو إجماع؟ وأين الضبط في جعل الأخذ بالسنة أو الإجماع قسيمًا للأخذ بقياس خفي في مقابل قياس جلي، أو العدول عن القياس لدفع حرج أو لتحقيق مصلحة جزئية؟

تنبيه:

وبجانب هذا الذي قلناه يلاحظ أن هذا الاتجاه يكشف عن أن الاستحسان يشمل -عند الحنفية- استحسان المجتهد واستحسان الشارع، مع أنه لابد من التفريق بينهما . .

إذ إن ما يثبت بالنص الصحيح من السنة في مسألة ما مخالفًا لما يثبت فيها بقياس أمثالها لحكمة يراها الشارع: هو استحسان الشارع، وهذا خارج عن الموضوع الذي نحن فيه، إذ إن الكلام هو في استحسان المجتهد أو الفقيه الذي يفهم نصوص الشارع، ويدرك علل الأحكام فيها، ثم يقيس عليها ما تسنى له القياس، ويستحسن حين تتهيأ دواعي الاستحسان، وسلامة الطريق إليه: على هدي ما تمليه روح الشريعة ومقاصدها، والغرض الذي يرمي إليه الشارع الحكيم فيما يشرع من أحكام[1].

موقف الحنابلة:

في كلام الإمام أحمد -رحمه الله- ما يقتضي أن الاستحسان: عدول عن موجب قياس لدليل أقوى. واختار هذا أبو الوفاء بن عقيل من الحنابلة.

---

(١) انظر: «المدخل الفقهي» لأستاذنا مصطفى الزرقاء: (١/ ٥٧-٥٨). «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (ص١٣٣).

وقد كشف صاحب «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، عن المراد بالاستحسان المنسوب إلى ابن حنبل فقال: وأنت إذا تأملت في الاستحسان المنسوب إلى الإمام أحمد ترى معناه تقديم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه. ومثل هذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسَّنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع[1].

ومن أمثلة الاستحسان عند الحنابلة: مسألة ما إذا اشترى ما باع، بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول، فهو جائز قياسًا، ولكنه لم يجز استحسانًا، فالحكم في نظائر هذه المسألة من الربويات، الجواز بمقتضى القياس، ولكن عُدل بها عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت، لما قد يترتب على ذلك من المخالفة.

وأنت ترى أن ما جنح إليه الحنابلة في الاستحسان لا يخرج عن الإطار العام الذي رسمه له العلماء. والأساس: أنه لا عدول عن القياس إلا بمرجح من تحقيق مصلحة أو دفع حرج، أو ما يكون من هذا القبيل[2].

الإمام الشافعي والاستحسان:

لقد استبان مما سبق: أن بواعث الاستحسان في الحدود التي رسمناها فهمًا من كلام العلماء: لا يخرج عن روح الشريعة ومقاصدها من تحقيق مصلحة

---

(١) «المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل» لعبدالقادر بدران: (ص١٣٦). وانظر: «ابن الحاجب مع العضد والتفتازاني»: (٢/ ٢٨٨-٢٨٩).

(٢) لذا كان مما يروى عن الإمام أحمد أنه: «يجوز شراء أرض السواد -بالعراق- ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشتري من لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا، وإنما هو استحسان»، وإذا تذكرنا الفارق بين وضع أرض السواد وبين غيرها من الأراضي العادية يومذاك، تسنى لنا إدراك مرجع الاستحسان عنده. «المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل» لبدران: (ص١٣٦).

مشروعة، أو درء مفسدة، أو دفع حرج يمكن أن يقع به المكلفون، فيما إذا حصل إغراق في القياس.

والباحث يرى -فعلاً- أن كثيراً من الأحكام عولج فيها غلو القياس بالاستحسان.

نقول هذا مع التذكير بما قلناه، عما أسماه الحنفية استحسان النص، وعما أسموه استحسان الإجماع.

هذه واحدة. وأما الثانية فهي أن ما نقوله يمكن على هديه إلقاء لون من الضياء على موقف الشافعي -رحمه الله-.

فقد جاء عنه قوله في «الرسالة»: «من استحسن فقد شرع» وقوله: «ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر، بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز»[1]. وقرر في كتابه (الأم): «أن الاستحسان تلذذ وقول بالهوى فلا يكون أصلاً للأحكام الشرعية، وأن الاستحسان لا ضابط له، فلو أخذنا به لاختلفت الأحكام في المسألة الواحدة»[2].

ولئن كان الإمام الشافعي -رحمه الله- يعني بقوله: «فقد شرع» أي وضع شرعًا جديداً، وأقام نفسه مقام الشرع: إن علينا أن نذكر أن هذا الاستحسان الذي يعنيه الإمام ابن إدريس، لا ينطبق على الاستحسان الذي تحدثنا عنه وفصَّلنا

(١) «الرسالة»: (ص٥٠٥).

(٢) «الأم»: (٦/ ٢٠٥). واستدل في كتاب «إبطال الاستحسان» على أنه: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا أو مفتيًا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك من الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبًا، ولا في واحد من هذه المعاني». «الأم ج٩ كتاب إبطال الاستحسان: ص٦٧-٦٨»، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب.

حدوده، وضربنا عليه بعض الأمثلة، فليس هناك شرع جديد، وإنما ترجيح بدليل يجعل المجتهد يعدل عن القياس الجلي إلى القياس الخفي، أو يحكم باستثناء مسألة جزئية، في مقابلة أمر كلي للبواعث التي ألمحنا إليها.

وما دام الأمر منضبطًا على هذه الشاكلة، فالذي يمكن فهمه من كلام الشافعي إذن، أن ما يعنيه هو أن يكون الاستحسان صورة عن الانحراف والميل مع الهوى، وجعل نصوص الشريعة تابعة لا متبوعة، مع أن الأصل أن المجتهد من وراء النصوص؛ لأنه حتى الاجتهاد -ومنه القياس- إنما كان بدعوة من الشارع.

وما جاء في (الأم) من أن الاستحسان تلذذ وقول بالهوى فلا يكون أصلاً للأحكام الشرعية: مؤيد ومؤكد لما نقول.

وما أحسب عالماً أمينًا على شريعة الله يرتضي أن يكون القول بالهوى دليلاً لحكم شرعي، والله تعالى يقول مخاطبًا نبيه ﷺ: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ..﴾[1]، ويقول: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَٰوَاتُ وَالْأَرْضُ..﴾[2].

وإذن: فالاستحسان الذي ينكره الإمام الشافعي، والذي أطال الكلام فيه وأبدع، إنما هو ذلك الذي لا يمكن أن يقول به إلا ظالم لنفسه، منحرف عن جادة الحق، معرض عن حدود شريعة الله، فهو يقصد القول بالتشهي من غير دليل، وهو باطل عند الجميع.

ولذلك نرى المحققين يستنكرون أشد الاستنكار ما ورد على لسان البعض في تعريف الاستحسان أنه: «دليل يقذفه الله في قلب المجتهد، تقصر عنه عبارته»، وقد اعتبروا أن هذا تفسير بما تضافرت أصول الشريعة ومدلولاتها على إسقاطه

(١) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٧١.

وإخراجه من دائرتها. ومن عجب أن يكون هناك تصور لعالم بلغ من المعرفة ما أوصله إلى رتبة استنباط الأحكام من أدلتها، ولا تكون عنده القدرة على الإعراب عما انقدح في ضميره، وأضاء في ذهنه من المعاني[1].

ثم إن كثيرًا من أهل التأويل الفاسد، وأصحاب الأهواء قد دخلوا من مثل هذه الأبواب؛ فقبول أن ينقدح في الذهن شيء ولا يستطاع التعبير عنه، قد يكون جسرًا يعبر عنه أولئك الذين ينشدون التضليل والعبث بالأحكام، وهذا ما أجمع العلماء الذين يشعرون بعبء الأمانة على رده، وهم مع الشافعي في إعلان الحرب على ما يمت إليه بصلة.

على أنا لو أمعنا النظر في الشروط التي وضعها الإمام الشافعي -رحمه الله- للقائس -الذي يود استخدام القياس- فضلاً عن الذي يريد أن يستعمل الاستحسان، تلك الشروط الدقيقة الجامعة، من علم واسع، وعقل راجح، وقدرة على التبصر في الأمور الشرعية، ومعرفة بالاختلاف، ومنازع الاجتهاد والمجتهدين، واطِّلاع على ما يدور حوله، وخبرة بشؤون الوقائع التي يريد معالجتها بأحكام الشريعة؛ لو أمعنا النظر في هذه الشروط لرأينا الاستحسان -وكأنه مندرج- فيما أراده الشافعي من القياس، إذ ما الذي يتركه للاستحسان، ذلك القائس الذي طلب له الإمام الشافعي كل تلك المؤهلات!! ولذلك نقل عن الشافعي -رحمه الله- أنه قال: «أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهمًا»، «أستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتاب»[2].

---

(١) قال صاحب «المدخل إلى مذهب ابن حنبل»: ثم قيل في تعريفه -يعني الاستحسان- أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه. وهو بهذا التعريف هوَس؛ لأن ما هذا شأنه لا يمكن النظر فيه لتستبان صحته: (ص١٣٤).

(٢) جاء في «جمع الجوامع وشرحه» للمحلي: «أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف، =

فإذا أضفنا ذلك كله إلى أن كثيراً من وقائع الاستحسان -كما أسلفنا- مردها ترجيح بين دليلين، والعدول عن حكم إلى آخر أوجه وأقوى. وصلنا إلى تكييف للموضوع يضيق كثيراً من شقة الخلاف. بل إن سعد الدين التفتازاني يقول: «الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع»(١). وقال الجرجاني: «والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه»(٢).

وأوضح ذلك صاحب «كشف الأسرار» فقال: «وإذا صح المراد، أي ثبت وظهر على ما قلنا أنه اسم لأحد القياسين أو اسم للدليل الأقوى في مقابلة القياس، ولا خلاف لأحد في صحة العمل به: بطلت المنازعة في العبارة»(٣)، وهكذا يجعلون الأمر اختلافًا في التعبير والاصطلاح.

ولئن كنا نذكر بالكثير من التقدير والعرفان، أولئك الذين قالوا بالاستحسان حرصًا على أن يمتد رواق الشريعة على كثير من الوقائع الطارئة، وتحقيقًا لما تقتضيه روحها ومقاصدها، وسيراً مع اليسر وعدم الحرج، ودفعًا لما يمكن أن يكون من غلو الأخذ بالقياس، إننا لنذكر الإمام الشافعي -رحمه الله- عَلَمًا من أعلام هذه الشريعة، يذود عن حياضها، عرضًا يخاف عليه أن يثلم، وحمىً يخشى على حدوده أن تستباح.. كي لا تكون الأحكام هوى يتبع، والاستنباط استهتاراً بالحدود والمعالم.. وما دام الحق رائد الجميع، فليس عجيبًا أن يلتقي

= والحط في الكتابة لبعض من عوضها أو نحوها كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهمًا: فليس منه، أي ليس من الاستحسان المختلف فيه إن تحقق» (٢/ ٣٥٤).

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: (٢/ ٨١).

(٢) «حاشيته على شرح العضد لمختصر المنتهى»: (٢/ ٢٨٨). وراجع: «المستصفى» للغزالي: (١/ ٢٧٤-٢٨٣). وانظر كلام الشوكاني في: «إرشاد الفحول»: (ص٢٤٢).

(٣) «كشف الأسرار» مع «أصول الهزدوي»: (٤/ ١١٣٣).

على هذا الحق أهله مهما تلونت السبل، واختلفت الأسماء: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلاً﴾[1].

ولعل من الخير أن نضيف إلى ما سبق في شأن استدلال الإمام الشافعي على بطلان الاستحسان: ما ذهب إليه أستاذنا الشيخ: محمد أبوزهرة من أن ما استدل به الإمام الشافعي على بطلان الاستحسان، لا يرد على الاستحسان الحنفي إلا فيما يتعلق باستحسان العرف؛ واعتبارُ العرف أصلاً من أصول الاستنباط: موضع خلاف بين الشافعية والحنفية، وما عدا استحسان العرف، فإن كل أنواع الاستحسان الحنفي لا ترد عليها اعتراضات الإمام الشافعي؛ لأنه -كما يقول- مبني على الأصول المقبولة عند الشافعي؛ إذ هو في إحدى صوره ضرب من ضروب القياس، وفي الأخرى اعتماد على النص أو الإجماع، أو الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات بإجماع العلماء، وهي موضع اعتبار[2].

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٤.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: (٢٧٢).

الفَصلُ الثّاني

المصلحة المرسلة

تمهيد:

لا يكاد الباحث ينظر في شيء من أصول الشريعة وفروعها، ويدرك -ولو بعضاً من مضمونات النصوص التي هي مرتكزات هذه الشريعة-: حتى يتضح له أن مقاصد الشريعة الواضحة التي لا غبار عليها: تقوم على تحقيق مصالح العباد المشروعة، التي في تحقيقها توافر كل ما فيه سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم. فإذا أضيف إلى النظر والإدراك: أن الشريعة هي من عند الله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح الناس وما يفسدهم، تكاملت عناصر الحكم الذي يقضي بأن الشريعة تقوم على جلب المصالح المشروعة التي هي المنافع، ودرء المفاسد التي هي المضارُّ.

والمصلحة المرسلة هي «المصلحة التي تدخل في تصرفات الشارع ومقاصده ولم يقم دليل من الشرع على اعتبارها بخصوصها أو بإلغائها».

المصلحة ومجالها:

من الواجب أن يعلم أن التكليفات الشرعية تنقسم بحسب الدائرة التي تشملها إلى قسمين:

أ- قسم يتعلق بتنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه وهو العبادات.

ب- وقسم يتعلق بتنظيم العلاقة بين بني الإنسان بعضهم ببعض، على صعيد الفرد والجماعة، وهو العادات والمعاملات.

أما القسم الأول: فالأصل فيه التعبد. وذلك يكون بالامتثال للعبادة المقررة بحدودها وأبعادها، دون بحث عن البواعث والعلل التي دعت إلى الحكم؛ لأن هذا مجاله العادات والمعاملات، وعليه فإن الفرد لا يتوقف قيامه بالعبادة على إدراك الباعث أو الحكمة المناسبة؛ لأن ذلك يتنافى مع العبودية، كما لا يصح له أن يشرع عبادة جديدة قياسًا على عبادة قررها الشارع مثلاً، فذلك منهي عنه بصريح السنة؛ لأنه بدعة وكل بدعة ضلالة.

والأمر في شأن العبادات واضح: إذ إن الشريعة تقوم أولاً وبالذات على تحقيق العبودية لله، والعبودية معناها الانعتاق والتحرر من كل عبودية لسواه، وتربية النفس الإنسانية وإعدادها من هذه الطريق: غرض من أغراض الشريعة التي منها إعداد الفرد الصالح لبناء الجماعة؛ لذا فإن هذا القسم من التكاليف -وهو العبادات- لا يدخل في دائرة بحثنا عن المصالح، وإن كان المكلف كثيراً ما يكتشف ويستنبط العديد من الحكم السامية لكل عبادة من العبادات، ومما لا شك فيه أن الله لم يشرع أمرًا من الأمور عبثًا، اقرأ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]. ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[2]. ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[3]. ومثل ذلك كثير.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

غير أنه إذا كان من العبادات ما تستبين حكمته ويبدو القصد من مشروعيته واضحًا: فإن منها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة، وحسب العقل في الإيمان بحكمة ما كان من هذا القبيل: أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير، ولا يكلف إلا بما فيه سعادة الفرد والجماعة، ولا يجد العقل حرجًا في هذا الإيمان، ما دامت العبادات -على اختلاف ضروبها وألوانها- منزهة عما لا تقبله العقول الراجحة.

ولعل من الخير أن نذكّر بأن الفرق بين ما لا يقف العقل على حكمته الخاصة، وبين ما لا يرضى به لاشتماله على فساد راجح: لا يخفى إلا على سقيم النظر أعمى البصيرة، ومن هنا كان الأصل في العبادات التعبد، وقصر الأمر على ما ورد من الشارع الحكيم؛ لأن أكثر هذه العبادات مما قد تخفى مصلحته الخاصة.

أما القسم الثاني: وهو العادات والمعاملات: فدائرته تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض، والقادر على النظر في أحكام الشريعة: يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح الدنيوية (المدنية) التي يتيسر للعقول السليمة -متى تلقتها من الشارع، وأدركتها تدبرًا ووعيًا من كل جانب- أن تقف على أسرارها، وترى خير الحياة ومصلحة الفرد والجماعة في التمسك بها، من هنا رأينا العلماء متفقين في قسم العادات والمعاملات على مراعاة العلل، والبحث عن البواعث والمعاني التي كان مرد الأحكام إليها وارتباطها بها؛ لأن من مقاصد الشريعة تحقيقَ سلامة البنية للمجتمع، وإحاطته بسياج من الحق والخير، بما يضمن سعادة الفرد والمجموع.

فترى أن الصلاة مثلاً: لا يمكن أن تتأثر بُنيتها في عدد الركعات، وغيرها من أوقات وشروط لابد من توافرها قبل الدخول فيها.. إلخ، مهما اختلف الزمن وتطورت الأحوال، فلسنا بحاجة للبحث عن الباعث لنتحلل من شيء موجود، أو لنتزيد فنشرع جديداً غير موجود.

أما في مجال العادات والمعاملات: فنحن بحاجة لمعرفة الباعث الذي قام عليه جواز نوع من أنواع العقود أو تحريمه مثلاً، من أجل التطبيق، وليمكن بذلك إعطاء الحكم لعقد جديد طارئ في المجتمع، وما أكثر ما يطرأ وما يحدث مع التطور، وعلى ذلك فقس.

أقسام المصالح:

كانت هذه كلمات لابد منها بين يدي تفصيل القول في (المصالح المرسلة) فكل ما فيه مصلحة مشروعة منزهة عن سلطان الأهواء: فالشريعة تقره وتدعو إليه، وكل ما فيه مفسدة فالشريعة تحاربه وتضع العراقيل دونه.

وإذا استبان لدينا أن أحكام الشريعة في المعاملات وفي شؤون الحياة معللة بمصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم، كان علينا أن نعلم أن المصالح في نظر الشارع تقسم إلى ثلاثة أقسام[1]:

١- **مصالح معتبرة**: وهي التي اعتبرها الشارع حيث قام الدليل الشرعي على رعايتها.

٢- **مصالح ملغاة**.

٣- **مصالح مرسلة**.

(١) انظر للشاطبي: «الموافقات»: (٢/ ٢-١١) فما بعدها. «الاعتصام»: (٢/ ٩٥-١٠٨).

١- المصالح المعتبرة:

أما المصالح المعتبرة: فهي التي قام الدليل الشرعي على رعايتها، وهي على ثلاثة أنواع:

أ- مصالح ضرورية (الضروريات).

ب- مصالح حاجية (الحاجيات).

جـ- مصالح تحسينية (التحسينيات).

أ- فالمصالح الضرورية: هي التي يتوقف عليها قيام مصالح الناس في حياتهم الدينية والدنيوية، وإذا فقدت لم يستقم أمر هذه المصالح، فأمور الدين انحراف وفوضى، وأمور الدنيا خسارة وضياع حقوق وأضرار هنا وهناك..

وحفظ هذه المصالح إنما يكون بتثبيت قواعدها ومرتكزاتها.. وينحصر ذلك في المحافظة على ما أسماه علماؤنا بالضرورات الخمس وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فبالمحافظة على كل واحد من هذه الأمور الخمسة يكون حفظ المصالح الضرورية.

فالمحافظة على الدين: مصلحة معتبرة، إذ إن الدليل الشرعي قام على رعايتها، فقد فرض الجهاد على القادرين من المكلفين محافظة على الدين، ليسود التوحيد فتكون كلمة الله هي العليا، وليُزال من طريق تحقيق إنسانية الإنسان كل الركام والعوائق ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(١).

والمحافظة على النفس: مصلحة معتبرة رعاها الشارع وقام الدليل على اعتبارها، فقد شرع القصاص محافظة على النفس الإنسانية وإبقاء لها. وكان

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٣.

هذا القصاص حقاً لولي القتيل: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾[1].

وفي الطريق إلى تحقيق ذلك، والقضاء على كثير من الفوارق نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

وأحكام الحفاظ على الأجسام بالحيلولة دون الوقوع في المعاصي، وعدم الحرج في التكاليف، بجانب تحريم الانتحار: تلقي ضوءاً على اهتمام الشريعة بهذا الأمر. وكان في مشروعية القصاص قضاء على فكرة الثأر التي كانت متحكمة، والتي كانت تسبب الكثير من المضاعفات وإهدار الدماء، وجاء القرآن يبين أن القصاص ليس حفظًا لحق المقتول فحسب، ولكنه حقن للدماء أيضًا في المجتمع: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

وفي شأن حفظ العقل: كان من الطبيعي أن ينظر إليه الشارع على أنه مصلحة معتبرة، فقد حرم الله الخمر وفرض حداً معينًا عقوبة لشاربها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[4]. وقال رسول الله ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»[5]. هذا

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٩٠.

(٥) رواه مسلم في الأشربة برقم: (٢٠٠٣) (٧٥). وأحمد: (٢/ ٢٩)(١٣٤)، من حديث ابن عمر. ورواه البخاري بمعناه. وراجع «نيل الأوطار» للشوكاني: (٧/ ١٤٨).

إلى جانب الأحكام الكثيرة التي تهدف إلى تغذية العقل وتهيئة الفرص أمامه للعمل.

أما عن حفظ النسل: ويعبر عنه بعضهم بالمحافظة على النسب والعرض، فقد شرع الزواج حفاظًا على النسل من جهة، كما نرى في حديث: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة»[1]. بل شرع تعدد الزوجات وأحاطه بوجوب العدل. ومن جهة ثانية: حرم الزنا وشرع الحد عقوبة لفاعله، إلى أحكام كثيرة أخرى تتعلق بهذا الموضوع، تهدف إلى سدِّ كل المنافذ الموصلة إلى الجريمة التي تؤدي إلى الاستهانة بأمر النسل، بجانب ما فيها من الهدم الخلقي.

أما المحافظة على المال: فقد رعاها الشارع وقام الدليل على اعتبارها، ومن أجل ذلك شرع حد السرقة، وقرر الأحكام الكثيرة التي ترسم طريقًا للكسب المشروع، والنفقة، وتحرم الاعتداء على الأموال.

ب- المصالح الحاجية:

أما المصالح الحاجية: فهي التي تكون حاجة الناس إليها لرفع الحرج عنهم فقط، فلو فاتت هذه المصالح لا يضطرب حبل نظام الحياة، ولا تختل أمور الناس الدينية والدنيوية، ولكن ذلك يوقعهم في الحرج. واليسرُ ورفع الحرج مصلحة رعاها الشارع حق رعايتها، بل إن ذلك كان من خصائص التشريع القرآني -كما أسلفنا من قبل-. ومما دل على رعايتها -بجانب النصوص التي نقررها-: أنه على صعيد التطبيق: قد شرع الله أنواعًا من العبادات والمعاملات حفاظًا عليها،

---

(١) جاء الحديث -على اختلاف في لفظه- بعدة روايات صحيحة ومنها ما رواه الإمام أحمد عن أنس: أن النبي ﷺ كان يأمر بالعبادة، وينهى عن التبتل نهيًا شديدًا ويقول: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة»، «المسند»: (٣/ ١٥٨، ٢٤٥).

وعلى سبيل المثال: نرى بجانب فرض الصوم في رمضان على المكلف، شرع الله الفطر للمريض والمسافر على أن يقضي فيما بعد: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1].

وفي شأن الصلاة: نرى أن الرباعية من الصلوات أباح الشارع قصرها إلى اثنتين في حالات معينة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ..﴾[2].

وفي شأن المعاملات: نرى الشارع أحل البيع وحرَّم الربا، ولا نحتاج إلى كثير من النظر لندرك أي حاجة ماسة للناس تتحقق في هذين الحكمين وهما: حلُّ البيع وتحريم الربا، كما أن في ذلك ما فيه من دفع الحرج، ومثل ذلك في الأحكام كثير، ومن باب التيسير ودفع الحرج: إباحة (السَّلَم) بشرائط دقيقة تعرف في مظانها.

جـ- المصالح التحسينية:

وهي التي لم يقصد بها ما قصد في سابقتيها من المحافظة على ما به تقوم الحياة، وما به تتيسر أمور الناس ويندفع عنهم الحرج، وإنما يقصد بها ما وراء ذلك، من الأخذ بسياج أدبي من الأخلاق، ومحاسن العادات التي تساعد المجتمع دائمًا على نوع من اليسر، والتسامي في التعامل وطرق العيش، وهذه مصالح اعتبرها الشارع وقام الدليل الشرعي على رعايتها والتعامل بها، كالذي نراه من أمر النبي ﷺ بالنظافة، وحضه على لبس الجديد أيام الأعياد، والأبيض النظيف أيام الجمع، ومن أجل تحقق هذه المصالح أيضًا: حرِّمت الخبائث من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠١.

المطعومات، وكره أكل ما له رائحة كريهة. . والمتتبع يقع على كثير من الفروع في هذا الباب.

وهكذا: فما كان ضروريًا: فهو من الضروريات، وما كان مكملاً ومتممًا فهو من التحسينيات، وما كان بينهما فهو من الحاجيات[1].

٢- المصالح الملغاة:

وهي التي قام الدليل الشرعي على إلغائها، وذلك بأن تكون هناك مصلحة، ولكن تعارضها مصلحة أرجح منها وأكثر اعتبارًا، أو أن هذه المصلحة تستتبع مفسدة لا يستهان بأمرها: ومثالنا على ذلك الاستسلام للعدو، فقد يبدو بحسب الظاهر أن فيه مصلحة الحفاظ على النفوس والحيلولة دون إزهاق الأرواح، وما إلى ذلك. . . غير أن الشارع رأى أن هذه المصلحة تستتبعها المفاسد من كل جانب؛ لذلك أذن في الدفاع لما يترتب على ذلك من مصلحة للأمة هي أرجح من تلك، وذلك: سلامة حدودها واحتفاظها بهيبتها وكرامتها لنشر دعوة الخير، والسير في طريق العزة والمنعة ونصرة الحق. . ، الأمر الذي يساعدها على النصر والتمكين في ظل مشروعية الجهاد، ويهيئ لها فرص السبق في مضمار الحياة.

ومن هذا الباب: انتحار من ضاقت به سبل الحياة، أو كان مريضًا ميؤوسًا من شفائه؟ فقد يكون في ذلك مصلحة وضع حد للعذاب الذي يلاقيه، ولكن ما يترتب على ذلك من المفاسد كثير؛ قد يكون أقله القضاء على روح الرضى بقضاء الله والطمأنينة والصبر في المجتمع، وتنمية القلق في نفوس الأفراد والجماعات، مما يتسبب عن ضيق الأفق، والتخلي عن الإيمان بالقدر الذي يسمو بالإنسان إلى

---

(١) انظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز بن عبدالسلام: (١/ ٦٠-٦١).

جو من البعد عن السلبية في الحياة، ويجعله إيجابيًا في نظراته وتفكيره؛ ولذا رأينا أن الدليل الشرعي دلَّ على تحريم الانتحار الذي هو من قتل النفس بغير حق، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ..﴾[1]. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[2].

ونهى النبي ﷺ كما ورد في الحديث الصحيح نهيًا قاطعًا عن أن يقتل الإنسان نفسه، واعتبر ذلك خروجًا عن جادة الإيمان بقضاء الله وقدره وتوعد عليه نار جهنم[3] ذلك ما روى البخاري وغيره عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من تردَّى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً أبداً، ومن تحسَّى سماً فقتل نفسه فسمُّه في يده يتحسَّاه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً...» الحديث[3].

ومن هذا الباب أيضًا: تعدد الزوجات الذي هو حق الرجل، فقد يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة بسبب مشاركة امرأة أخرى لها في الصلات الزوجية وما يترتب على ذلك من حقوق، ففي ترك التعدد: مصلحة هي قطع سبب استياء هذه الزوجة! غير أن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيًا بما أحاط به حق التعدد الذي أعطاه للرجل، من وجوب العدل وتحريم التعسف في استعمال هذا الحق، واعتبره؛ نظراً لما قد يترتب عليه من المصالح ودرء المفاسد في المجتمع كتكثير النسل، والقضاء على كثير من الأزمات العامة للرجال والنساء؛ كتلك التي تنشأ

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) «الجامع الصحيح مع الفتح» برقم: (٥٧٧٨). ورواه أحمد برقم: (٧٤٤٨). وأبو داود برقم: (٣٨٧٢). والترمذي برقم: (٢٠٤٤) وآخرون.

في آثار الحروب. . . والأزمات الخاصة، كتلك التي تنشأ من مرض الزوجة أو عقمها، كما أن فيه عونًا للرجل على تجنب الحرام الذي قد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة في الحالات التي تعرض للمرأة فتعوق الرجل عن الاستمتاع الحلال، كما أن فيه للمرأة -في أحوال كثيرة تعرض لها ضمن الأسرة أو المجتمع- الخير الكثير(١).

وفي باب المصلحة الملغاة: نذكر فتوى ليحيى بن يحيى الليثي العالم الأندلسي المشهور، وموقفًا للعلماء من فتواه، فقد وقع لعبدالرحمن بن الحكم أمير الأندلس أن باشر إحدى نسائه في رمضان، ثم ندم على ما فعل، وجمع الفقهاء وسألهم عن الكفارة التي تلزمه ليكفر بها عما فعل، فقال له يحيى بن يحيى الليثي: تكفِّر بصوم شهرين متتابعين -علمًا بأن من أفطر على هذا الشكل مخيَّر شرعًا بين عتق رقبة وصيام ستين يومًا وإطعام ستين مسكينًا-. فلما خرجوا قال له بعض الفقهاء: لمَ لم تفته بمذهب مالك، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يباشر كل يوم بعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود(٢).

---

(١) نرى الآن المفاسد الكثيرة في تلك البلاد التي تحارب التعدد، فتستعيض عن الزوجات بالخليلات، الأمر الذي يفسح المجال للمرأة في كثير من الأحيان أن تقوم بدور مقابل لدور زوجها. . ولا تسل عما يكون وراء ذلك في جو الأسرة والبيت والمجتمع. على أن من الواجب أن نضع في الحسبان ما يسيئه أولئك الذين يتعسفون في استعمال حق التعدد فيخالفون ما أمر الله به من وجوب العدل، ويجافون ما طلبته الشريعة في هذا المضمار من المودة ومراعاة الحقوق والأخلاق التي بها يتحقق السكن بين الزوجين وتضمن سلامة نشأة الأولاد، والبناء السليم للأسرة.

(٢) انظر: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض: (٢/ ٥٤٣). «وفيات الأعيان» لابن خلكان: (٦/ ١٤٤). «سير أعلام النبلاء» للذهبي: (١٠/ ٥٢١). «نفح الطيب» للمقَّري: (٢/ ١١).

والملاحظ أن هذه الفتوى أقيمت على رعاية مصلحة لم يعتدَّ بها الشارع، ففي حمل الأمير عبدالرحمن على الصوم مصلحة زجره ومنعه من اتباع الشهوة التي أوقعته في انتهاك حرمة رمضان على هذه الشاكلة، ولكن الشارع لم يعتبر هذه المصلحة وألغاها، مكتفيًا بالنهي عن الإفطار، واعتبار ارتكابه إثمًا لا يستهان به، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير تفريق بين حاكم ومحكوم، سواء أكان الواقع في هذا الإثم أميرًا أم كان واحدًا من أفراد الرعية، فالكل مخاطب بالتكليف! وقد اعتمد الشارع مع الكفارة ما يكون من الوازع الداخلي الذي يعتبر الحارس الأول عند المكلف لمراعاة حكم الله فيما يتصرف، والحفاظ على حدود الشريعة؛ لذا، ولما كان الشارع قد ألغى تلك المصلحة التي اهتم بها يحيى بن يحيى الليثي -رحمه الله-: فقد اعتبر العلماء تلك الفتوى غير صحيحة[1].

٣- المصالح المرسلة:

هذا هو النوع الثالث من أنواع المصالح، والمصلحة المرسلة هي التي تدخل في تصرفات الشارع ومقاصده، ولم يقم دليل من الشرع على اعتبارها بخصوصها أو إلغائها -كما سلف-.

وإنما سميت المصلحة التي على هذه الشاكلة: (مرسلة) لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها من قبل الشارع، عكس الذي رأيناه في المصلحة المعتبرة التي قام الدليل المباشر على رعايتها، والذي رأيناه في المصلحة الملغاة التي قام الدليل الشرعي على إلغائها، ومن العلماء من يعبِّر في هذا المقام بـ (الاستصلاح) ويعنون به العمل بالمصلحة المرسلة.

---

(١) «ترتيب المدارك»: (٢/ ٥٤٣) فما بعد. «نفح الطيب»: (٢/ ١١).

وإذا كانت المصلحة في أصل اللغة هي المنفعة وزنًا ومعنى، وكان الشرع لا يأتي إلا بما فيه جلب مصلحة أو دفع مضرة عن المكلفين في دينهم ودنياهم، فهل يمكن أخذ المصلحة المرسلة دليلاً من أدلة الشريعة يكون طريقًا لأخذ الأحكام[1].

لقد عرفنا في الماضي أن مصادرنا الأصلية (الأدلة) للأحكام الشرعية هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، فإذا أريد إعطاء واقعة من الوقائع حكمًا شرعيًا من وجوب أو جواز أو حرمة أو ندب أو كراهة.. ننظر في كتاب الله نستنبط منه، فإن لم نجد نظرنا في السنة، وإلا رأينا ما دل عليه الإجماع، فإذا تعذر أن نجد الحكم في أحد هذه المصادر (الأدلة) الثلاثة لجأنا إلى القياس.. وقد تبين لنا عند البحث في حقيقة القياس وأركانه وشروط هذه الأركان، أن الأحكام منوطة أو مرتبطة بعللها، وأن العلة هي ذلك الوصف الظاهر المنضبط المناسب، فمتى توافرت العلة في فعل أو واقعة: أعطينا الحكم نفسه الذي أعطيناه لواقعة سابقة، اشتركت مع الواقعة أو الفعل الجديد بهذه العلة.

وهكذا نجد أن الشرع قد شهد باعتبار هذا النوع من الأوصاف وربط بها الأحكام، ولم تعلل الأحكام بالمصالح التي تترتب عليها، لعدم انضباطها في بعض الأحيان، وقد تختلف الأنظار في حدود المصلحة ما هي؟ فمتى توافر للمجتهد معرفة الوصف المناسب الذي وضعه الشارع موضع الاعتبار: كان له أن يقيس ما طرأ من الحوادث والوقائع على ما ورد فيه نص، متى تحقق هذا الوصف في ذلك الطارئ الجديد.

---

(١) انظر: «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: (ص ٣٨٧) فما بعدها.

ولكن الأمثال والوقائع لا تقف عند حد، وقد يواجه المجتهد أو الفقيه كل يوم جديدًا. . . فهذه الأفعال والوقائع الطارئة التي ليس لها نظير منصوص على حكمه حتى يتمكن القياس عليه، هل يحق للمجتهد أن يصدر فيها حكمًا قائمًا على اعتبار ما يترتب عليها، من جلب منفعة أو دفع مضرة؟ أم أنه يمسك بزمام السلبية، فيقف حيالها دون إصدار أي حكم، علمًا بأنه لابد من بيان حكم الشرع، ليكون المكلف على بينة من أمره فيما يأخذ وفيما يدع[1]؟

فإذا اكتشف أن عقَّارًا يحضَّر على شكل لا يسكر من يشربه، ولكن نوعًا من التأثير يجعل شاربه على حال من بلادة العقل وضعف التفكير وشراسة الخلق، فهل نحكم بحل شربه لفقدان علة التحريم وهي الإسكار، أم نحرمه لما يتحقق من مصلحة المحافظة على العقل والخلق، ودرء ما يترتب على الشرب من تلك المفاسد التي لا يقتصر ضررها على الفرد، بل تؤثر بالتالي على المجتمع.

لا شك أن روح الشريعة تقتضينا أن نحكم بالتحريم تحقيقًا لتلك المصلحة المشروعة، فإذا فعلنا ذلك: كنا عاملين بالمصلحة المرسلة.

ومن هذا الباب: ما لو شاعت شهادة الزور في المجتمع، حتى بات مخوفًا أن تختلط الأنساب، أو تضيع، وأن يتهيأ للمنحرفين أكل أموال الناس بالباطل، ففي مثل هذه الحال تبدو خيريَّة أن تسجل عقود الزواج والمبايعات، فيُقطعُ الطريق على أولئك المنحرفين المحترفين شهداء الزور، ويُحالُ دون أن تضيع الأنساب أو الأموال.

وإذا كان الأمر كذلك: كان من الخير الاعتماد على المصلحة المرسلة، وإيجاب ما به حفظ الحقوق، والإسهام في الحفاظ على سلامة المجتمع ورقيِّه، والحيلولة

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (١/ ١٥-١٧). «مالك» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٣٩٨) فما بعدها.

دون المستهترين الذين يستبيحون أكل أموال الناس بالباطل، وعدم رعاية ما للآخرين في ذممهم من حقوق، ودون أن يحققوا أغراضهم الشيطانية في ظلم أنفسهم وغيرهم، والإساءة للجماعة والمجتمع، لما يحققه ذلك من مصالح دلت تصرفات الشارع وروح الشريعة العامة على رعايتها واعتبارها، وهكذا يكون إيجاب ذلك عملاً بالمصلحة المرسلة وأخذاً بالاستصلاح(١).

مواقف العلماء من الأخذ بالمصلحة المرسلة:

في الطريق إلى الكشف عن موقف العلماء من المصلحة المرسلة: من الطبيعي أن ننظر إلى التاريخ البعيد قليلاً لنرى كيف كان موقف الصحابة الذين هم القدوة الأولى بعد رسول الله ﷺ، إذ إنهم عنه يتلقون، وعلى هدي روح الشريعة ومقاصدها يسيرون دون وكس ولا شطط، يعصمهم عن الانحراف علم نافع وخشية من الله، وينأى بهم عن الجهالة فهم صحيح للدين، وحرص صادق على حدود الشريعة.

وبعد ذلك، لابد من النظر في موقف التابعين الذين تلقوا عن الصحابة، فكانوا واسطة العقد بين الصحابة وبين الذين يلونهم، حيث تسلسل الأمر حتى وصل إلى أئمة المذاهب رضوان الله عليهم أجمعين.

أ- موقف الصحابة:

فقد حملت إلينا الآثار العديد من الوقائع التي تبين بكل جلاء ووضوح أنهم -رضوان الله عليهم- قد اعتمدوا المصلحة المرسلة وأخذوا بالاستصلاح.. ولقد

(١) راجع الخضر حسين في «رسائل الإصلاح»: (٣/ ٦٤) فما بعدها. «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (ص١٢٢) فما بعدها.

يبدو هذا الأمر طبيعيًا إذا وضعنا في الحسبان، ما جدَّ بعد رسول الله من الوقائع التي كان عليهم أن يواجهوها بأحكام الشريعة.

وعلى هذا كان لزامًا عليهم بما عرفوا من روح الشريعة، وما دروا عن مقاصدها وأغراضها.. أنه عندما يعوزهم النص، إذا توافر لهم أن يقيسوا على شيء وقع في عهد رسول الله: فعلوا، أما إذا لم يكن هنالك ما يقيسون عليه من شبيه في عهد الرسالة: جنحوا إلى بناء الأحكام على المصلحة المرسلة؛ فكل ما تتحقق فيه مصلحة لا تنأى عن نصوص الشارع في الكتاب والسنة وتلتقي مع مقاصد الشريعة العامة وروحها: أخذوا به وبنوا الحكم عليه.

ومن أمثلة ذلك[1]: جمع القرآن الكريم بعد وفاة الرسول ﷺ؛ فقد لقي الرسول وجه ربه والقرآن مكتوب على الرقاع والعُسُب واللخاف[2] ومحفوظ كله في صدور فريق من الصحابة، وبعضه -قليلاً وكثيرًا- في صدور آخرين، غير أنه لم يكن مجموعًا على شكل صحف بعضها مع بعض، فقام أبوبكر بالجمع حيث اقترح عليه ذلك عمر بن الخطاب، والذي تولى التنفيذ زيد بن ثابت، كان كل هذا عندما استحرَّ -اشتد- القتل بالقراء في واقعة اليمامة في أثناء حروب الردة.. وخاف عمر أن يضيع الكثير من القرآن باستشهاد الكثير من الصحابة الذين يحفظونه.. فكان هذا الجمع والحمد لله[3]، وبقيت الصحف

(١) انظر: أمثلة عشرة يقدمها الشاطبي في «الاعتصام»: (٢/ ٩٨-١١٥).

(٢) العسب: واحده عسيب، وهو جريد النخل، واللخاف؛ حجارة بيض رقاق واحدتها لَخْفَة كسمكة.

(٣) انظر: «الجامع الصحيح» للبخاري، باب جمع القرآن من كتاب فضائل القرآن رقم: (٤٩٨٦) مع «فتح الباري»: (٩/ ١٠-١١).

عند أبي بكر، ثم عند عمر، ثم عند حفصة حتى أخذها عثمان -رضي الله عنهم أجمعين-.

والملاحظ في الأمر: أن هذا الجمع واقعة جديدة قام بها هؤلاء الصحابة بعد رسول الله ﷺ اقتضاها الخوف من ضياع القرآن لا سمح الله، فكان سندهم في ذلك ما قاله عمر: «هو والله خير»، قال ذلك عندما قال له أبو بكر: كيف أفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فالخيرية هي التي كانت مناط الموافقة على العمل وتنفيذه في قناعة عمر أولاً ثم في قناعة أبي بكر، ثم في قناعة زيد وهو من كبار كتاب الوحي والقراء المأمونين. كل هذا إلى شباب ويقظة وتعقل وحضور للعرضة الأخيرة للقرآن بين جبريل -عليه السلام- والرسول ﷺ كما في أغلب الروايات.

وهكذا رأى الصحابة أن في هذا العمل تحقيق مصلحة عامة للمسلمين في حفظ كتابهم الذي هو مدار حياتهم في الدين والدنيا، وهي مصلحة مرسلة غير منصوص عليها، يتضح ذلك من عبارة «هو والله خير» فالسند الواضح: هو هذه الخيرية العظيمة التي تحدثنا عنها، والذي دعا إليها ما كان من اشتداد القتل وكثرته بالقراء، وهو وصف لم يشهد الشرع باعتباره ولا بإلغائه.

ومن ذلك أيضًا: ما أفتى به عمر -رضي الله عنه- من قتل الجماعة بالواحد، فقد كان مستنده في ذلك حفظ الدماء المعصومة عن الإهدار، فلو أن اشتراك كل جماعة بقتل الواحد: يدفع عنها إقامة الحد -لكونها جماعة- لأدى ذلك إلى الكثير من الأذى للمجتمع، بما يكون من إهدار الدماء وضياع الحقوق، ناهيك عما فيه من تعطيل لحكم القصاص المنصوص عليه في القرآن الكريم، وفتح الباب

للجريمة على مصراعيها دون عقوبة رادعة، إذ إنه كلما أريد قتل إنسان تجمعت عليه جماعة وقتلته، وكون القاتل جماعة -لا فردًا- يصرف العقوبة والقصاص.

فالذي فعله عمر يستند إلى المصلحة -كما هو ظاهر- وهي مصلحة مرسلة؛ لأنه لا يوجود نص معين على اعتبارها، ولا شاهد من أصل يمكن أن تقوم بالقياس عليه[1].

ب- موقف التابعين:

ولقد سار التابعون على نهج أساتذتهم من الصحابة فرأينا النماذج الكثيرة التي تدل على الأخذ بالمصلحة المرسلة. من أمثلة ذلك: ما سار عليه عمر بن عبدالعزيز في كثير من الأحكام عندما شرع في رد المظالم إلى أهلها، وإعادة ما أخذه بعض ولاة بني أمية من الأراضي والأموال إلى أصحابها.

فقد كان -رحمه الله- يكتفي بما يستبين له من وجه مظلمة الرجل المدعي لكي يرد إليه ظلامته، دون أن يتوقف على حصول البينة القاطعة، ولا شك أن صنيعه هذا من الاكتفاء بأيسر الأدلة، إنما كان مستنده المصلحة المرسلة، وهي مرسلة لأنه ليس بين أيدينا نص معين عليها، في كتاب أو سنة ولا شاهد من قياس.

ومنه أيضًا: ما كان من أمره -رحمه الله- بإقامة الخانات التي تتوافر فيها راحة المسافرين، حيث يأوي إليها هؤلاء الناس خلال سفرهم وترحالهم في مختلف فصول السنة، وهو عمل لم يعهد مثله في عصر النبي ﷺ، ولم يرصد له شيء في بيت مال المسلمين أيام الصحابة، وإنما هو ظاهره عناية الدولة المسلمة

(١) انظر: «الاعتصام» للشاطبي (٢/ ١٠٧)، وراجع: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص ١٠٧-١٠٩) بتحقيق المؤلف.

برعاياها، فهو أمر اقتضاه ما جد من التوسع بالأسفار واتصال أطراف الدولة بعضها ببعض حتى باتت الطرق تمتلئ بالغادين والرائحين من المسافرين، فكانت هذه الخانات تؤدي -فيما تؤدي من أغراض- الراحة وتيسير الخدمات للمسافر ومعونته على المتابعة، ما يمكن أن يؤديه النزل -الفندق- اليوم[١].

جـ- موقف أئمة المذاهب من هذه المصلحة:

وفي ضوء الذي رأينا من موقف الصحابة والتابعين نجد لزامًا علينا أن نعرض لاتجاهات أئمة المذاهب، لنستبين حقيقة الموقف -عمومًا- من المصلحة المرسلة إذ أن الطريق كانت شائكة واعتراها الكثير من اللبس والغموض، الأمر الذي أدى إلى إعطاء أحكام على مواقف بعض الأئمة من المصلحة، كالشافعي، فكانت أحكامًا لا تتفق مع الذي يراه الباحث في آثار هذا الإمام، وقريب من ذلك ما كان من الحكم على الحنفية، بسبب الاختلاف على التسمية، وإن كان المسمى واحدًا في كثير من الأحيان.

المالكية والمصلحة المرسلة:

المعروف عن الإمام مالك: أنه في مقدمة الآخذين بالمصلحة المرسلة، وإذا ذكر الاستصلاح: فأول من يذكر معه من الأئمة إمام دار الهجرة مالك بن أنس -رحمه الله-، فقد استرسل في الأخذ بهذا الأصل استرسال المُدِلِّ العريق كما يقول الشاطبي[٢]، وكان يرى -رحمه الله- أن المجتهد إذا استقرأ أمور الشرع

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء»: (٥/ ١٥٠) فما بعدها.

(٢) راجع: «تنقيح الفصول» للقرافي. و«الذخيرة»: (١/ ١٤٢-١٤٤). «مالك» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٢٩٠) فما بعدها. الخضر حسين في «الرسائل»: (٣/ ٦٦).

ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة -بشكل واضح- كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة.

وقد مر بنا أن كل هذا يجري في قسم العادات والمعاملات الذي هو وراء العبادات. وذلك قول الشاطبي -رحمه الله-: «أما قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه -يعني مالكًا- استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله..»[1].

ومما روي عن الإمام مالك في هذا الباب: إجازته سجن المتهم، وهو ذلك الشخص الذي اشتبه في أمره، وقامت حوله قرينة تحوك في نفس الحاكم، وتؤثر في عقله حتى تبعث شيئًا من الظن..

فالسجن نوع من العذاب، والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن إمام دار الهجرة -رحمه الله-، نظر إلى أن الوصول إلى الحق أمر مطلوب، وفي سجن المتهم -دون أذاه وإهانة كرامته- مصلحة الوصول إلى هذا الحق، وليس غريباً أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة.

ومما أسند إلى هذه القاعدة عند المالكية: سيرًا وراء الذي سلكه الإمام مالك: أن تقع بلاد الإسلام في خطر هجوم العدو الذي يتحفز لهذا الأمر ويحشد قواه، ولم يكن في بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتال ذاك العدو؛ فقد قال طائفة من علماء الأندلس بالأخذ بالمصلحة تجاه هذا الوضع القائم، فأفتوا بأن للأمير

---

(١) انظر: «الاعتصام»: (٢/ ١١٤).

العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيًا لحاجة الجند في هذه الحال من سلاح ومؤونة وخدمات. . وهذا شيء وراء الزكاة المفروضة، ورأى هؤلاء العلماء أن وجه المصلحة في ذلك: درء الخطر عن البلاد والعباد، وتقوية شوكة الدولة، وتخليص الأمة من عدو إذا استولى على بلادها وسيطر على شؤونها. . جرَّ عليها الكثير من الويلات في دينها وعزتها، وكرامتها ووجودها، في جميع المجالات.

هذا وقد ادعى بعضهم -من غير المالكية- أن الإمام مالكًا أفتى -بناءً على قاعدة المصالح المرسلة- بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين!! والباحث في المذهب، يرى أن المالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار، ويقولون: إنها لم تنقل في كتبهم البتة، وإنما الذي أفتوا به -وكان صنيعهم في ذلك صنيع غيرهم من العلماء-: هو مسألة العدو يضع في الخط الأمامي الأسرى من المسلمين يتترس بهم، ليكونوا حاجزًا بينه وبين الجيش المسلم في الحرب!! فأفتوا بجواز رمي العدو، إن اقتضت ذلك مصلحة القتال، ولو أدى ذلك إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين، كل ذلك مع تقدير صحيح لمدى الخطر الذي يمكن أن يحل بالأمة، فيما لو توقفنا عن رمي العدو وقتاله في مثل هذه الحال[1].

موقف الحنابلة:

لا يكاد الباحث يقطع خطوات معدودات في البحث حتى يجد أن الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله- يلي بشكل مباشر الإمام مالكًا في الأخذ بالمصلحة المرسلة والعمل بها، وحتى يجد أن شهرة مالك لا تزيد كثيرًا على شهرة أحمد في

---

(١) راجع الخضر حسين في «الرسائل»: (٣/ ٦٧).

الموضوع، غير أن السبق الزمني، وكثرة التطبيقات كان لهما كبير الأثر في هذا المضمار.

ولا يرد على ذلك أن بعض الحنابلة، لم يعدُّوا الاستصلاح من أصول الإمام أحمد التي كان يعتبرها مصادر لأخذ الأحكام؛ لأن أحمد لم يكن يأخذ بالمصلحة، كأصل قائم بذاته، يقابل الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

فالمصلحة عنده -رحمه الله-، تدخل في إطار القياس العام، لتكون معنى من معاني القياس، فهي أصل في استنباط المعاني من جملة الأدلة الأخرى.

وقبل العناية بتحديد التعريفات والمصطلحات على الشكل الذي نعلمه بعد مرحلة التدوين: كان أخذ القياس بهذا المعنى الواسع للقياس: اصطلاحًا يكاد يكون عامًا في أوائل عصر الأئمة في القرن الثاني للهجرة، ولقد رأينا في كلام الشافعي عن القياس في الماضي وعن شروط القائس ما يدل على ذلك، بل إن كثيراً من الحنابلة -وفيهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم- ينظرون إلى الأقيسة نظرة أوسع مما ينظر غيرهم من الأصوليين الذين عنوا أشد العناية بالتعريفات، ووضع الحدود بين المصطلحات حين ضبطوا قواعد القياس، ومسالك العلة فيه؛ ذلك بأنهم يقيمون وزنًا كبيراً لأغراض الشريعة العامة، ومقاصدها السامية، فيجعلون الأوصاف المناسبة التي تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة، وترتبط بها الأحكام: مستمدة من تلك الأغراض والمقاصد[1].

من أجل ذلك رأينا ابن القيم -رحمه الله-، لا يذكر المصلحة أصلاً من أصول الإمام أحمد، وحين يذكر أصول الاستنباط: يعدها أصلاً من الأصول، وسبب

---

(١) انظر «إعلام الموقعين» لابن القيم: (١/ ٢٩-٣٣). «المدخل» لعبدالقادر بدران: (ص١٣٨)، «ابن حنبل» لأبي زهرة: (ص٢٩٧).

ذلك -كما أسلفنا- ما يراه من أن المصلحة داخلة عند أحمد في باب القياس الصحيح.

ومن أمثلة الأخذ بالمصالح المرسلة عند أحمد: ما جاء عنه في شأن من يطعن على الصحابة، فقد رأى أن من وقع في ذلك: وجب على السلطان عقوبته، وليس له أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة[1].

وأنت ترى أن الاستتابة هنا والعودة إلى العقوبة إن لم يتب الجاني: عمل بالمصلحة المرسلة، إذ ليس من نص على هذه العقوبة ولا شاهد من قياس، ولكنه الحفاظ على كيان الأمة من الفرقة، وتقدير الصحابة الذين حملوا إلينا الشريعة عن رسول الله ﷺ، وفي ذلك ما فيه من المصلحة، الأمر الذي يستدعي الحرص على العقوبة الرادعة، وعدم الترخيص للحاكم بالعفو عند أحمد -رحمه الله-.

موقف الحنفية:

لقد ينسب البعض إلى الحنفية، عدم اعتبار المصلحة المرسلة في الاستدلال، ومرد ذلك أنهم حين يذكرون أصولهم التي قام عليها الاستنباط نتيجة استقرائهم للفروع الواردة عن الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- وأصحابه: لا يذكرون في ضمنها المصلحة المرسلة.

ولكن الحقيقة التي لا مندوحة عن الاعتراف بها: هي أن الخلاف لفظي في هذه النقطة؛ فأبو حنيفة -كما مرَّ سابقًا- يولي الاستحسان بوصفه مصدراً من مصادر الاستنباط أهمية كبرى، ويقول عنه صاحبه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإن قال: أستحسن، لم يلحق به أحد».

---

(١) «إعلام الموقعين»: (٤/ ٣٧٧). «مالك» لأبي زهرة: (ص٣٠٠) فما بعدها.

والاستحسان الذي يقول به أبو حنيفة، وعمدته ترجيح دليل على دليل بحيث تستثنى بالاستحسان بعض مسائل القياس: إنما يستند في حقيقة الأمر على اعتبار المصلحة، كما أسلفنا الحديث عن ذلك من قبل، وأنت ترى في أكثر الأحكام الفرعية التي أخذت من طريق الاستحسان: أنها مبنية على المصلحة التي تدخل ضمن مقاصد الشريعة السامية وأغراضها التي ترعى جلب المنافع ودرء المفاسد.

ويحسن أن نذكر أيضًا أن الأخذ بالعرف -وساحته متسعة عند الحنفية فيما لا نص فيه، ولا يعارض أصلاً من الأصول المتفق عليها- يلقي ضوءاً على العمل بالمصلحة عند أبي حنيفة؛ لأن مصالح الناس في حياتهم هي الأساس الذي تقوم عليه أعراف الناس وعادتهم، وعلى هذا ترى كثيراً من الفروع في كتب الحنفية تستند إلى المصلحة باسم العرف حينًا وباسم الاستحسان حينًا آخر.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما أسلفناه عند الحديث عن المصلحة عند الإمام أحمد، من أن المرحلة الأولى في عصر الأئمة، لم يكن ذلك التحديد الاصطلاحي قد أخذ صورته النهائية فيها كالذي رأيناه فيما بعد، وأضفنا إلى ذلك ما عرف عن الإمام أبي حنيفة، من توسيع ساحة الرأي عند الاستنباط، أدركنا ما للمصلحة المرسلة من وزن في فقه هذا الإمام، ما دامت هذه المصلحة لا تصطدم بنصوص الكتاب والسنة.

وعلى هذا: يكون أبو حنيفة -رحمه الله- من القائلين برعاية المصلحة المرسلة، بالمعنى الذي فسرناها به، وإن كان عنوان ذلك عنده الاستحسان[1].

---

(١) انظر «الاعتصام»: (٢/ ٣٢٤). «أبو حنيفة» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٣٧٢). «المدخل الفقهي العام» لأستاذنا مصطفى الزرقاء -رحمه الله-: (١/ ٦٠-٧٦) فما بعد.

ومن أمثلة ذلك: قول أبي حنيفة بجواز الاستصناع، شريطة أن لا يضرب فيه أجل محدد، وإلا كان سلمًا واعتبرت فيه شروط السلم[1]. ومراعاة المصلحة في تيسير شؤون التعامل بين الناس واضحة في الحكم بجواز الاستصناع.

ومن ذلك أيضًا: قوله بتضمين الأجير المشترك، وإن لم يخالف عمل هذا الأجير ما تم عليه الاتفاق بينه وبين المستأجر، إلا ما هلك تحت يده بغير فعل منه كسرقة وموت ونحوهما، وفي هذا الحال: لابد من إقامة بينة على دعواه، ولا يصدق إلا بإقامة هذه البينة.

قال السرخسي في المبسوط: «لو كان الراعي مشتركًا يرعى لمن يشاء، على قول أبي حنيفة -رحمه الله- ضامن لما يهلك بفعله من سباق أو سعي أو غير ذلك؛ لأن الأجير المشترك ضامن لما جنت يده، وإن لم يخالف في إقامة العمل ظاهرًا، كما في (القصار) إذا دق الثوب فتخرّق»[2].

وكما في المثال السابق، يلاحظ أن القول بتضمين الأجير المشترك إنما يقوم على مراعاة مصالح الناس، وحاجتهم إلى الصُّنَّاع؛ لما لذلك من أثر في معايشهم وإنجاح أعمالهم.

الشافعية والمصلحة المرسلة:

إن ما كان من موقف الإمام الشافعي من الاستحسان مما يرى منثورًا في «الرسالة» و«الأم» و«جماع العلم»[3]، خصوصًا ما جاء في كتاب «إبطال الاستحسان»،

---

(١) جاء في «بدائع الصنائع» للكاساني: «فإن ضرب للاستصناع أجلٌ صار سلمًا، حتى تعتبر فيه شرائط السلم، وهو قبض البدل في المجلس، وهذا قول أبي حنيفة»: (٤/ ٢٢٣).

(٢) «المبسوط» للسرخسي: (١٥/ ١٦١).

(٣) انظر: «الأم، ج٩، جماع العلم، ص١٤، تحقيق د/ رفعت فوزي عبدالمطلب.

جعل الكثيرين يعتقدون بأن هذا الإمام لا يرى الأخذ بالمصالح المرسلة في الاستنباط وأخذ الأحكام، غير أن الاستحسان الذي أنكره الشافعي ذلك الإنكار، ليس هو الذي يأخذ به الحنفية -على وجه العموم- كما أوضحنا ذلك عند بحث الاستحسان، وفي الوقت نفسه، هو غير الاستصلاح والأخذ بالمصلحة المرسلة، فالذي يحاربه الإمام الشافعي: السير مع الهوى، والانحراف عن النصوص، والإتيان بشرع لم يأذن به الله، فليس له شاهد من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، ومن هنا جاء قوله: «ومن استحسن فقد شَرَع».

وهذا في الواقع: غير الأخذ بالمصلحة المرسلة -كما أوضحنا تعريفها من قبل- وقد أسلفنا أن الدائرة التي رسمها الشافعي للقياس، والشروط التي وضعها للقائس تشمل الاستحسان، كذلك يمكن القول بأن الأخذ بالمصلحة المرسلة، يمكن أن يندرج في تلك الدائرة نفسها، كما أن القياس في إطلاقه -رحمه الله- يشمل عامة وجوه الاجتهاد الذي يكون وسيلة الفقيه للاستدلال على حكم من الأحكام، حين يعوزه النص أو الإجماع.

ولعل مما يؤيد هذا: ما نقل عن الشافعي القول بالاستدلال المرسل، وهو الذي يرجع إلى الاعتداد بالقواعد الشرعية التي تؤخذ من تصرفات الشارع عامة، وإن لم يدل على اعتبارها شاهد معين.

يبدو ذلك فيما حكاه أحد كبار الشافعية وهو إمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ، فبعد أن ساق في كتابه (البرهان) كلامًا مفصلاً عن الشافعي في الموضوع، أبان فيه أن من تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عَدِمها التفت إلى الأصول مشبهًا، ثم أوضح كيف أن كل ما يشترطه الشافعي أن تكون المصلحة المرسلة شبيهة بالمعتبرة، ومما قاله في

هذا أيضًا: ذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة لها بالأصول[1].

فالذي ينكره الشافعي: الاعتداد بمصالح لا تدخل في عرف الشارع تحت اسم المصالح عامة، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ: «كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع»[2]. والذي يعترف به الشافعي من الاستدلال المرسل إذن: هو الاعتداد بالمصالح المعتبرة شرعًا، وبناء الأحكام الموصلة إليها على أوصاف لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها، وهذا هو ما فسرنا به المصالح المرسلة، وفي ذلك يقول الغزالي: «لا يبعد عندي أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده»[3].

ونمضي مع الزمن، فلا نكاد نصل إلى القرن السابع الهجري، حتى نرى واحدًا من كبار رجال العربية والأصول وفقه الشافعية، وهو الإمام أبومناقب شهاب الدين محمود الزنجاني المتوفى سنة ٦٥٦هـ يقدم لنا موقف الشافعي من المصلحة المرسلة على الشكل التالي:

قال الزنجاني -رحمه الله-: «ذهب الشافعي -رضي الله عنه- إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز»[4]، وهل هذا إلا الأخذ بالمصلحة المرسلة؟

---

(١) «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين الجويني: (٢/ ١١١٤) تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب. وانظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٤٢).

(٢) «المستصفى»: (١/ ٣١٠).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٣١٠).

(٤) «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٢٧٨) فما بعد، تحقيق المؤلف.

ومن الأمثلة التي قدمها الزنجاني: ما أخذ به الشافعي من قتل الجماعة بالواحد، قال -رحمه الله-: «وقتل الجماعة بالواحد من هذا القبيل عند الشافعي -رحمه الله-، فإنه -أي قتل الجماعة بالواحد- عدوان وحيف في صورته من حيث إن الله تعالى قيد الجزاء بالمثل فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾[1]». ثم أبان «أن المماثلة لو روعيت ههنا لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة فإن الواحد يقاوم الواحد غالبًا، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلاً عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعًا لأعظم الظلمين بأيسرهما. وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء، مبالغة في حسمه مواد القتل واستبقاء جنس الإنس»[2].

واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلابد إذن من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي[3].

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٦.

(٢) المصدر السابق: (ص٢٧٨-٢٧٩).

(٣) «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني تحقيق المؤلف: (ص٢٧٩-٢٨٠)، هذا وينبغي أن يعلم أن جعل الزنجاني قتلَ الجماعة بالواحد مستنداً عند الشافعي إلى المصلحة، مع وجود الأثر المروي عن عمر في هذا، كما مر سابقًا، مرتبط بما يراه الشافعي من أن قول الصحابي غير حجة ولا =

ومن أمثلة أخذ الشافعي بالمصلحة المرسلة ما جاء في كتاب (الأم) بشأن رجوع الشهود عن شهادتهم قال -رحمه الله-: «ولو شهد -أي الشهود- على رجل أنه طلق امرأته ثلاثًا ففرق بينهما الحاكم، ثم رجعوا: أغرمهم الحاكم صداق مثلها إن كان دخل بها، وإن لم يكن دخل بها، غرمهم نصف صداق مثلها؛ لأنهم حرموها عليه ولم يكن لها قيمة إلا مهر مثلها، ولا ألتفتُ إلى ما أعطاها قلَّ أو كثر، إنما ألتفتُ إلى ما اتفقوا عليه فأجعل له قيمة»[1].

فأنت ترى أن ما ذهب إليه الشافعي من التغريم، إنما يستند إلى مصلحة هذا الزوج الذي جنى عليه أولئك الشهود، وهي مصلحة تدخل في إطار ما طلب الشارع المحافظة عليه ومراعاته، وإن لم تكن معتمدة في هذه الجزئية هنا على نص من كتاب أو سنة.

وهكذا يكون الإمام الشافعي من القائلين باعتبار المصالح المرسلة والأخذ بها، على تعدد الوجوه التي كان النقل عنه فيها بذلك.

نتيجة:

وإلى هنا نكون قد انتهينا إلى نتيجة يمكن تلخيصها: بأن الأئمة الأربعة -كما تعطي آثارهم- متفقون على الاعتداد بالمصالح المرسلة والأخذ بها في استنباط الأحكام، وإن كانوا يختلفون عند التطبيق، فكل يعطيها اسمًا معينًا، ولقد رأينا

= يجب على من بعده تقليده، وإذن فالحكم لم يستند -في نظره- إلى ما ذهب إليه عمر، ولكن إلى المصلحة، ويستأنس لذلك قطعاً بصنيع عمر -رضي الله عنه- الذي يدل على اتجاه الصحابة إلى الأخذ بالمصلحة هذه. وانظر لفتوى الفاروق -رضي الله عنه-: «الأم»: (٦/ ١٩) عن سعيد ابن المسيب.

(١) «الأم» للشافعي: (٧/ ٥٠).

من قريب كيف أن الزنجاني يعتبر «قتل الجماعة بالواحد» من الأخذ بالمصلحة المرسلة عند الشافعي، ونرى الحنفية يأخذون بالحكم نفسه؛ ولكن يجعلون مستنده الاستحسان، فالحكم واحد ولكن اختلفت تسمية مستند هذا الحكم[1].

كما أنهم يتفاوتون في مقدار الأخذ بها، فالمقدم في ذلك: هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس، ويليه أحمد بن حنبل، ويأتي بعد ذلك أبو حنيفة والشافعي، وذلك ما قاله كثير من محققي الشافعية وغيرهم.

قال ابن دقيق العيد من الشافعية: «الذي لا شك فيه: أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع -يعني الأخذ بالمصلحة- ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال له على غيرهما»[2].

ولقد كان القرافي من محققي المالكية، واضحًا كل الوضوح حين كشف عن كثير مما يكتنف هذه المسألة فقال: «وأما المصلحة المرسلة: فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكن تجدهم عند التفريع يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة»[3].

وإذا تقرر ما أثبتناه، فلن يعارض ذلك أن يختلف الآخذون بالمصلحة في أحكامهم على بعض المسائل، فمثل ذلك مثل كثير من الفروع التي يختلفون

---

(١) انظر: السرخسي في «المبسوط»: (٢٦/ ١٢٦).

(٢) انظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٤٢-٢٤٣).

(٣) انظر: «تنقيح الفصول». «مقدمة الذخيرة» للقرافي: (١/ ١٤٤).

عليها في القياس أحيانًا، فعندما يختلفون في هذه الجزئيات، لا يعني ذلك أنهم غير متفقين على الأخذ بالأصل، الذي هو القياس. . . وهكذا.

من شروط الأخذ بالمصلحة المرسلة:

لقد أحاط العلماء الأخذ بالمصالح المرسلة بشروط لابد من مراعاتها حرصًا على عدم العدوان على النصوص، وإبعادًا لكل ما من شأنه أن يأخذ بالفقيه إلى مزالق الانحراف، من هذه الشروط ما يلي:

١- ألا يُبْنَى الحكم الذي روعيت فيه المصلحة، على وصف مناسب شهد الشرع بإلغائه؛ لأن ذلك مخرج للقضية عن دائرة المصلحة المرسلة، وذلك كالذي رأينا من قبل في فتوى يحيى بن يحيى الليثي، إذ كان ما قصد إليه هذا العالم هو مصلحة لا يعتد بها؛ لأنها صادمت نصاً شرعيًا شهد بإلغائها.

٢- أن يكون ترتُب المصلحة على الحكم مقطوعًا به، وليس مظنونًا ولا متوهمًا، فتسجيل العقود الذي أشرنا إليه في صدر حديثنا، لا شك في أنه يحفظ الحقوق ويقلل من شهادة الزور، وعلى هذا فلا مانع من القول به. وفي مقابل ذلك: نرى -مثلاً- أن سلب الزوج حق تطليق زوجته، وجعله حقاً خاصًا بالقاضي -مع مخالفته الواضحة للنص- لا يأتي بأية مصلحة، فلا يصح القول به!! نذكر ذلك للتقريب؛ لأن مخالفة المصلحة للنص بمجردها، توجه الأمر وجهة أخرى.

٣- أن يلاحظ في المصلحة، الطابع الكلي لا الجزئي، فلا يوضع الحكم لمصلحة فرد أو أسرة أو طائفة بعينها، وإنما يوضع لمصلحة الناس جميعًا؛ لأن من خصائص التشريع الإسلامي النزعة العامة؛ وأحكام الشريعة توضع لتطبق على الناس جميعًا، فلا خصائص بين أتباع الرسالة ولا امتيازات، والمكلفون في نظر الشارع سواء.

لذلك قرر العلماء: أنه بالنسبة لجواز رمي العدو الذي يتترَّس بالأسرى المسلمين، ولو أدى ذلك إلى قتلهم استناداً إلى المصلحة، قرروا أنه لابد أن يكون الخطر عامّاً؛ فلو كان بالإمكان حصر الأعداء في الحصن، فلا يخشى منهم القضاء على الإسلام والمسلمين الموجودين في منطقة هذا الحصن: لم يصح الأخذ بالمصلحة، ورمي العدو، وتعريض أسرانا للموت.

٤- ومن البدهي أن يكون الأخذ بالمصلحة التي يراد تحقيقها بالحكم مما لا يتعارض مع نص من الكتاب والسنة أو إجماع أو قياس؛ لأنا في الأصل لا نلجأ إلى هذه المصلحة المعتبرة شرعاً إلا حين تعوزنا هذه الأصول.

صفوة القول في الأخذ بالمصلحة:

إن ما كان من الحديث عن المصلحة المرسلة في مجال العادات والمعاملات، عند الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب، وما عرفنا عن حدودها وشروطها: يقودنا إلى الأخذ بهذه المصلحة ما دام ذلك ضمن حدود مرسومة ومراعاة لسلامة الطريق، وذلك ما يتفق مع روح الشريعة ومقاصدها الإنسانية، وأغراضها. وإنا نسلك هذه الطريق مذكرين بما يلي:

١- لقد ثبت بما لا يقبل الشك -كما أسلفنا- أن من مقاصد الشريعة تحقيق مصالح العباد المشروعة بجلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم، وإنك واجد في نصوص الشريعة الكثير من المؤيدات؛ ففي القرآن الكريم يبين الله أنه أرسل رسوله رحمة للعالمين فيقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[1]. وفي تقدير لمبدأ اليُسر

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

وعدم الحرج قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ..﴾[1]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ..﴾[2]. وفي شأن الصلاة تجد: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ..﴾[3]. وفي شأن إباحة أكل لحم الميتة وغيره للمضطر قال: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[4]. ويضع رسول الله ﷺ دستوراً للتعامل فيقول: «لا ضرر ولا ضرار»[5].

والمصالح التي بنيت عليها أحكام المعاملات: معقولة المعنى، فإذا جدَّت حادثة من الحوادث لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس: كان الحكم فيها بما يحقق المصلحة، وعند ذلك يكون الحكم موافقًا للشرع، لا مخالفًا له؛ لأن الشارع قد راعى في شؤون المعاملات المصلحة المعقولة، وكان من أغراضه تحقيقها.

ولكن ينبغي أن يلاحظ أنه ما دام الشارع هو الذي فتح للناس طريق الأخذ بالمصالح: فلابد أن يكون الأخذ بها ضمن الحدود التي شرع، فإذا جعل الناس من الأخذ بالمصالح أداة عدوان على النصوص، لم يكن ذلك أخذاً بالمصلحة، ولكنه شرع من عند أنفسهم، وهذا ما يجرُّ إلى الفوضى في الأحكام، واختلافها باختلاف الأهواء.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٥) رواه الإمام أحمد: (١/ ٣١٣). وابن ماجه في الأحكام برقم: (٢٣٤١). وقال البوصيري في «الزوائد» في إسناده جابر الجعفي: متهم. ورواه الطبراني في «المعجم الكبير» وفي «المعجم الأوسط». وفي الباب من حديث عبادة بن الصامت. رواه ابن ماجه في الأحكام برقم: (٢٣٤٠) وفيه انقطاع. وللحديث طرق يتقوى بها. وانظر: «مجمع الزوائد» للهيثمي: (٤/ ١١٠).

٢- ذكرنا غيرَ مرة أن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى، وإذا أردنا أن نتساوق مع طبيعة الشريعة الإسلامية التي جاءت وهي تحمل عناصر الحياة والصلاحية لكل زمان ومكان، والقدرة على تلبية الحاجات الطارئة في ظل مبادئها، وتحقيق مصالح العباد، فلابد من الأخذ بالمصالح المرسلة، وبذلك لا تضيق الشريعة عما يمكن أن يطرأ بسبب اختلاف المكان أو الزمان أو البيئة، وطبيعة أحوال الناس ومدركاتهم، وطريق ذلك أن نأخذ -فيما وراء النص والإجماع والقياس- بشواهد الشرع العامة، دون الوقوف عند الشواهد الخاصة. وهذا من خصائص الشريعة الربانية التي جاءت خاتمة الشرائع، والتي أنزلها إلى العباد خالقُ العباد وهو أعلم بما يصلح شؤون عباده.

٣- يرى المتتبع لأحكام وفتاوى الصحابة الذين هم طريق الصلة بين الأمة وبين رسول الله المبلغ عن ربه، والمبين كتابه، والذين عاشوا متنزل الوحي ووقائعه.. أن كثيرًا من هذه الأحكام والفتاوى إنما كان بناء على الاعتداد بالمصلحة المرسلة، كالذي رأينا من جمع القرآن الكريم، ومن قتل الجماعة بالواحد، ومثله: ما كان من استخلاف الصديق لعمر -رضي الله عنهما-، وما كان من تدوين عمر للدواوين، ومشاطرته للولاة أموالهم حين يثبت له اختلاط أموالهم الخاصة بأموال استفادوها بسلطان ولايتهم على الناس... ثم ما كان من تضمين الصناع -مع أن الأصل أنهم أمناء على ما عندهم، والأمين على ما عنده لا يضمن- فعل ذلك الصحابة منعًا لتهاون هؤلاء الصناع فيما في أيديهم مع حاجة الناس إليهم، وقد ثبت من بعض الطرق: أن عليًا -رضي الله عنه- كان يقول: لا يصلح الناس إلا ذلك[1].

(١) انظر: «رسائل الإصلاح»: للخضر حسين رحمه الله: (٣/ ٦٥) فما بعد.

ولن نكون بحاجة إلى الكثير من البحث كيما ندرك أن رعاية المصالح كانت مدار الأحكام التي أعطاها الصحابة لتلك الوقائع، وهذه المصالح التي كانت الأحكام ترمي إلى المحافظة عليها، هي مصالح دلت تصرفات الشارع عامة على توافر الوصف المناسب فيها، فهي مصالح مرسلة لا دليل من الشارع على اعتبارها، ، ولا دليل منه على إلغائها، ولكنها داخلة في الإطار العام للمصالح التي تدل عليها تصرفاته.

جواب عن بعض الاحتمالات:

أ- مما يرد في مقام استنكار الأخذ بالمصالح المرسلة، أن ذلك قد يكون بابًا يدخل منه أهل الأهواء، فينحرفون بأحكام الشريعة عن روح الشريعة باسم المصالح التي حرصت الشريعة عليها وكانت من مقاصد الشارع.

وجوابنا على هذا: أن ما رأيناه من تحديد المصلحة المرسلة ما هي، وما هي الشروط التي لابد من توافرها عندما يراد بناء الحكم على المصالح: يحول في ميزان الفكر والاجتهاد، دون هذا الذي يخشى من الانحراف وسيطرة الأهواء وأهل الأهواء.

أما ما وراء ذلك: فالذي لا يخاف الله، ولا يرقب في شريعته ولا أمته إلاً ولا ذمة، فلن يصده عن الانحراف إغلاق باب من أبواب الرحمة بالعباد، بكل الحدود التي رأيناها والقيود التي لابد من توافرها. والمفروض ألا توكل أعمالٌ كهذه فيها تقرير الحلال والحرام، وفيها الاتصال العملي بشريعة الأمة ودينها، إلا لمن توافر فيهم عنصر الأمانة -بجانب عنصر المعرفة- بحيث تعصمهم المعرفة عن الخطأ، وتصدُّهم عن الانزلاق وراء الهوى: مراقبةُ الله وخوف مساءلته!!.

ب- ويرى آخرون أن الأخذ بالمصالح المرسلة، فتح لطريق يدخل منه عوام الناس إلى التصرف في أحكام الشريعة، بما يلائم آراءهم القائمة على الجهل والبعد عن المعرفة، أو ما ينافرها.

غير أن هذا مردود أيضًا؛ لأن ما أحيط به العمل بالمصلحة المرسلة يرفعها في الواقع -عن أن تكون في متناول عوام الناس، أو أشباه العوام- وهم أشد خطرًا- إذ لا يدري ما هي المصلحة المرسلة التي يراد تحقيقها من وراء حكم من الأحكام دراية منتجة: إلا من توافرت له أهلية الاستنباط، والقدرة على البحث في الأدلة وأخذ الأحكام؛ فليست القضية منوطة بأن يحكم عقل أيٍّ كان بأن هذه مصلحة!! وإلا لوقعنا في سلسلة من التناقض والتنافر لا يعرف آخرها من أولها، ولكنها ضوابط الشارع الذي شرع الأخذ بالمصلحة، وكشف عن حدودها ورسم للأخذ بها معالم الطريق.

قال الشيخ عمر الفاسي من علماء المغرب في رسالة له في الوقف: «وأنَّى للمقلد -يعني غير المجتهد- أن يدعيَ غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع، وأنها لم يرد في الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له في الأدلة ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين، وإقدام على حكم شرعي بغير يقين؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في قبيل المصالح المرسلة، وتبنى عليه الأحكام؛ وإنما هي المصالح التي يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مآخذها حتى يثق بأنه لم يرد في الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها»[1].

---

(١) انظر: «رسائل الإصلاح» للشيخ الخضر حسين: (٣/ ٦٦).

جـ- ولقد يقول قائل: إن الأخذ بالمصالح المرسلة يفضي إلى اختلاف الأحكام باختلاف الأزمنة والمواطن!

وهذا صحيح لا غبار عليه، بل إن هذا الاختلاف معتبر من محاسن الشريعة وفضائلها -ما دام لا يعدو على النصوص-، إذ إنه أثر من آثار ما أراده الله لهذه الشريعة من خصائص الشمول والبقاء.

ومن المهم جداً ملاحظة أن اختلاف الأحكام الناشئ عن مراعاة المصلحة المرسلة حسب المواطن، وحسب الأزمنة: ليس اختلافًا في أصل خطاب التكليف، وإنما هو اختلاف جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم، وهو أن المصلحة التي لم يقم دليل شرعي على اعتبارها بخصوصها أو إلغائها: يقضي فيها المجتهد أو يفتي المفتي، على قدر ما يراه من صلاح، حسب الضوابط التي دلَّ عليها الشارع. فالأحكام المبنية على اعتبار المصالح المرسلة ورعايتها، تستند -كما سبق تفصيله- إلى أصل عرفه المجتهدون من موارد الشريعة وإدراك الأبعاد التي تتحرك على مداها أغراض الشارع، وفلسفة ذلك: أن المجتهد إذا عرض له أمر أعوزته الأدلة الأصلية في معرفة حكمه، وكان فيه مصلحة لم يقم دليل شرعي على اعتبارها بخصوصها أو إلغائها: فإن الشارع يدعو هذا المجتهد أن يزن تلك المصلحة بعقله الراسخ المستنير، في ضوء الضوابط التي أسلمها إليه، ثم يعطي الحكم المناسب. وهذا يؤكد أهمية الاجتهاد الجماعي في الموضوع، وأن تكون هناك جدِّية عند صُنَّاع القرار والمؤتمين مع التنفيذ: في إعداد المؤهلين علماً وديناً لهذا الاجتهاد.

كلمة أخيرة:

وبعد: فليس من مكرور القول تقرير أن الأخذ بالمصالح المرسلة في ساحة العادات والمعاملات، حين يتناولها -ضمن الشروط المرسومة والحدود المعلومة-

مَنْ تمرس ببحث الأدلة والنظر فيها وتوافرت له أهلية الاستنباط، وكان على جانب من رعاية الحق ومراقبة الله -عز وجل-: هو من القواعد التي تعطي أفضل الثمرات وتوصل إلى خير النتائج، وتقدم البرهان العملي على شمول هذه الشريعة وصلاحيتها على الدوام.

ولكن الذي نستنكره أشد الاستنكار أن يكون الهوى رائد الحكم، وأن يكون الأخذ بالمصالح ستاراً للانحراف، ودعوى الاستصلاح طريقًا للمفاسد.

والطريق المأمونة في الموضوع: أن تعطى النصوص دائمًا ما هي جديرة به من التقدير، وأن توضع حيث وضعتها الشريعة، وذلك بأن تكون متبوعة لا تابعة، فالنص الشرعي حراسته ذاتية نابعة من كونه نصاً شرعياً، أما تقدير المصلحة: فيختلف باختلاف العقول والطاقات.

لذا كان لابد حين تكون المصلحة مرسلة، لم يشهد دليل من الشرع باعتبارها هي بخصوصها أو إلغائها، أن تكون موصولة النسب بتصرفات الشارع العامة. وفي اعتقادنا: أن ضبط الخطأ في الأخذ بالمصلحة المرسلة والحرص على سلامة الطريق، ليس أمرًا شرعياً فحسب، بل هو ذو صلة وثيقة بأصالة الأمة وذاتيتها. .

وكم نحسن صنعًا حين نعمل على تلبية حاجات الزمن، وتحقيق مصالح العباد، دون عدوان على النصوص، أو تجاوز لذاتية الأمة وطابعها الأصيل[1].

وفي ضوء ذلك: يمكن وضع الأمور مواضعها، وإنزال الأدلة منازلها، وعدم الانحراف في فهم قولهم: «تتغيَّر الأحكام بتغيُّر الأزمان» واستغلاله لأغراض هابطة في النفوس.

---

(١) قال المحقق الشاطبي -رحمه الله- موضحًا هذا المعنى في «الموافقات»: (٢/ ٢٦-٢٧): «وهذا النظر كله أساسه كون المصالح مشروعة لإقامة هذه الدنيا لا لنيل الشهوات ولا لإجابة داعي الهوى».

الفَصلُ الثَّالِث

الاســتصحاب

هذا دليل من الأدلة الفرعية. وقد قال به كثير من العلماء، ومعهم الظاهرية والإمامية، على اختلاف في توسيع دائرة الأخذ به أو تضييقها، فلقد كان من شمول هذه الشريعة وطبيعة مناهجها في أخذ الأحكام: أن أقامت وزنًا للحال التي يكون عليها الحكم في الماضي نفيًا أو إثباتًا؛ فما لم يرد تغيير لهذا الحكم، فالأصل بقاؤه، واعتباره الحكم المطلوب.

ومن هنا اعتبر الجمهور (الاستصحاب) ووضعوه هذا الموضع بحيث يصلح أن يكون طريقًا لأخذ الأحكام، وبذلك كان للعلماء فسحة عند استعصاء بعض الأمور، ومخلص من كثير من مواقف الحيرة التي تفاجئ المجتهد في العديد من الأحوال.

التعريف بالاستصحاب:

والاستصحاب في معناه القريب: ينطوي على ثبوت أمر في الزمن الحاضر لثبوته في الزمن الماضي. وهو في اللغة: مأخوذ من المصاحبة التي هي الملازمة، إذ كل شيء لازم شيئًا فقد استصحبه، قال الفيومي في «المصباح المنير»: ومن هنا قيل: استصحبت الحال: إذا تمسكت بما كان ثابتًا، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[1].

---

(١) «المصباح المنير» مادة (ص ح ب).

وتعريفه في اصطلاح الأصوليين ذو صلة قوية بمعناه اللغوي، فالمفهوم من جملة تعريفاتهم أنه: «الحكم باستمرار أمر وجد سابقًا ولم يظن عدمه». وبأوضح من ذلك يمكن أن نقول: «الاستصحاب هو الحكم على الشيء بما كان ثابتًا له أو منفياً عنه في الماضي لعدم قيام الدليل على تغييره»[1].

وعلى هذا يمكن أن يقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى ولم يقم دليل على تغييره فهو مظنون البقاء؛ لأن الاستصحاب -كما يؤخذ من التعريف- مبني على عدم وجود دليل على تغيير الحكم السابق، فالأمر الذي علم وجوده، ثم طرأ الشك في عدمه: فالاستصحاب يقضي أن الأصل بقاؤه حتى يقوم دليل على التغيير، والأمر الذي علم عدمه ثم طرأ الشك في وجوده: فالاستصحاب يقضي بأن الأصل الاستمرار في حال العدم، حتى يقوم دليل على التغيير أيضًا. جاء في «الإحكام» لابن حزم قوله: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مدّعٍ أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك، أن يأتي ببرهان -من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة- على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل. فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك»[2].

وبناء على ذلك قرر العلماء: أن الاستصحاب هو آخر ما يمكن أن يلجأ إليه المجتهد عند الاستنباط، أو المفتي في فتواه.

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٥/ ١) فما بعدها. وانظر: «إرشاد الفحول»: (ص٢٣٧). «الوسيط في أصول الفقه»: للزميل الأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي: (ص٤٦٧) فما بعدها. «الإمام الصادق» لأستاذنا أبي زهرة: (٥٠١-٥٠٥).

(٢) «الإحكام»: (٥/ ١).

تنوع الاستصحاب :

والاستصحاب باعتبار الحكم السابق على نوعين :

الأول : استصحاب حكم الإباحة أو البراءة الأصلية للأشياء، عند عدم الدليل على خلاف هذا الحكم، وهذا مبني على ما يقوله كثير من العلماء بأن الأصل في الأشياء الإباحة، فكل ما كان من طعام أو شراب لم يرد في الشرع ما يدل على حرمته يكون مباحًا؛ لأن الله جل وعلا خلق ما في الأرض، وسخر ما سخر من مخلوقاته لينتفع به الناس ويستمتعوا به : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا..﴾[1]. ولا يتوافر ذلك الانتفاع ويتحقق مضمون الآية إلا بأن يكون الأصل في الأشياء الإباحة، حتى يقوم الدليل على ما سوى الإباحة من كراهة، أو حرمة، أو وجوب، أو ندب.. وكل ما يجريه الناس فيما بينهم من عقود ومعاملات لتبادل المنافع وتيسير أمور دنياهم ومصالحهم: فهو على الإباحة ما لم يوجد في الشرع ما يدل على غير ذلك.

ومثل ذلك ما يقرره العلماء بالنسبة للذم، فإن الأصل براءتها حتى يقوم الدليل على شغلها. فإذا ادعى شخص على آخر دينًا : كان على هذا المدعي إقامة البينة على دعواه بأن ذمة المدعى عليه مشغولة بالدين الذي له عليه، فإذا لم يستطع ذلك كانت ذمة المدعى عليه بريئة؛ لأن الأصل هو البراءة حتى يقيم المدعي دليلاً يثبت الدين الذي ادعاه[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٢) راجع: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (١/ ٣٣٩). «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص٢٣٧). «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (ص١٣٤).

الثاني: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته، ولم يقم دليل جديد على تغييره.

فما دل الشرع على ثبوته من الأحكام، ولم يقم دليل شرعي على التغيير، يكون مقتضى استصحاب الحال، العمل بالثابت الذي لم يوجد بعد ذلك دليل على تغييره.

مثال ذلك: الأحكام التي يربطها الشارع بأسباب تبنى عليها وتناط بها، فمتى حصل لنا العلم بالسبب الذي بني عليه الحكم، كان ذلك كالدليل على ثبوت هذا الحكم، وعند ذلك يلزم العمل به، ويستمر هذا اللزوم حتى يقوم دليل على انتفاء ذلك السبب.

فملك إنسان لقطعة أرض أو بضاعة بتحقق السبب المقتضي: يستدعي ثبوت هذه الملكية، فإذا قام شك حول الملكية ألغي الشك وقضي باستمرار ملك هذا الإنسان للأرض أو البضاعة، حتى يقوم دليل على نفيه وزواله.

وإذا ثبت أن عقد زواج قام بين فلان وفلانة من الناس: استدعى ذلك ثبوت الزوجية بينهما، ووسع من علم بعقد الزواج أن يشهد بقيام هذه الزوجية ما لم يتوافر عنده دليل جديد على الفرقة بينهما، وهكذا: إذا طرأ الشك استصحبنا الحكم السابق حتى يقوم الدليل الجديد.

وإذا توافر العلم لإنسان بأن فلانًا من الناس، ورث عن قريب له منزلاً أو سيارة، كان بوسعه أن يشهد بملكه للسيارة أو المنزل ما لم يقم عنده الدليل على زوال هذا الملك[1].

(١) انظر: «جمع الجوامع» لابن السبكي مع «شرحه» للجلال المحلي: (٢/ ٣٤٨-٣٥٠). «تسهيل الوصول إلى علم الأصول» للمحلاوي: (ص٢٣٧-٢٣٨).

وفي مجال العبادة: نرى الشارع يدعو دائمًا إلى العمل باليقين واطراح الشك، حتى يقوم الدليل على تغير المستيقن، فقد يشك إنسان في عدد ما صلى من الركعات، وفي هذه الحال: أمره الشارع أن يأخذ بما هو على يقين منه ويطرح الشك، فقد أخرج مسلم من رواية أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى: أثلاثًا أم أربعًا؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن». ومن توضأ ثم طرأ عليه الشك في وضوئه، فالمطلوب منه أن يستصحب ما ثبت باليقين وهو الوضوء السابق، وبذلك يبقى له حكم المتوضئ حتى يقوم الدليل الذي ينفي... إلخ[1].

وهكذا نرى بأنه قد تقرر بالاستصحاب عدد من القواعد، فبالنوع الأول تقرر:

١ - «الأصل في الأشياء الإباحة».

٢ - «الأصل في الذمة البراءة».

وبالنوع الثاني تقرر:

١ - «اليقين لا يزول بالشك».

٢ - «الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه».

نظرة العلماء إلى الاستصحاب:

قلنا في مقدمة الكلام: إن جمهور العلماء قد أخذوا بالاستصحاب على اختلاف في سعة الساحة التي يمكن أن يعمل بها.

---

(١) «صحيح مسلم» رقم: (٥٧١) مساجد. وانظر: «نيل الأوطار» للشوكاني: (٣/ ١٢٤) و(٢/ ٢٢٣).

أ- فالشافعية والحنابلة -مثلاً- ومعهم الإمام الظاهري: قد وسعوا دائرة العمل بالاستصحاب حتى رأوا أنه يصلح حجة لتقرير الحكم الثابت حتى يقوم دليل على تغييره والتحول عنه.

ب- بينما يرى الكثير من محققي الحنفية: أن الاستصحاب يصلح حجة للدفع فقط، ولا يصلح حجة لإثبات الحكم الذي يستصحب، وعلى هذا: فاستصحاب البراءة الأصلية للذمة ليس -في نظرهم- حجة لبراءتها حقًا، بل هو صالح لدفع دعوى من يدعي أن الذمة مشغولة حتى يقيم الدليل على ثبوت دعواه.

والذي يقال في هذه، يقال في استصحاب ثبوت الملكية، فاستصحاب ثبوت الملكية الثابتة بدليل لا يصلح حجة لبقاء الملكية، بل يصلح لدفع دعوى من يدعي زوال هذه الملكية، حتى يقيم الدليل على ما يدعيه[1].

أما الشافعية: فيرون أنه ما دام وجود الحكم السابق قد تحقق بدليل، فهذا دليل استمرار هذا الحكم وبقائه؛ لأن ظن البقاء أغلبُ من ظن التغيير[2]، والظن الغالب حجة في العمل، فالتمسك بالاستصحاب باق على الأصل في ثبوت الحكم، دون الاقتصار على أن ذلك يصلح للدفع دون الإثبات.. فلا يجب على المتمسك بالاستصحاب الانتقال عن الحكم الذي ثبت سابقًا بالدليل، إلا بدليل يصلح لذلك.

وقد انبنى على هذا الاختلاف في النظرة إلى قوة الاستصحاب والساحة التي يشملها، الاختلاف في عدة مسائل من الفروع الفقهية[3].

---

(١) راجع: «نيل الأوطار» للشوكاني: (٣/ ١٢٤) و(٢/ ٢٢٣).

(٢) انظر: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٠١-١٠٢)، وقارن بـ «جمع الجوامع وشرحه» للمحلي: (٢/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٤/ ١٧٢). «إرشاد الفحول»: (ص٢٣٨-٢٣٩).

من ذلك -مثلاً- مسألة المفقود: فإذا كان شخص مفقودًا لا تعلم حياته ولا موته؛ فالاستصحاب يقضي بأن يعطى حكمَ الأحياء حتى يحكم القاضي بموته، وله حكم الأحياء في الحقبة التي تكون بين الفقد والحكم بالموت. ولكن بناء على ما قلناه من اختلاف وجهتي النظر: اختلف الحكم.

فإذا ترجح عند القاضي موت هذا المفقود: فإنه يرث من مات من أقاربه حال غيبته عند الشافعية والحنابلة، استصحابًا لحياته التي كانت ثابتة بيقين قبل فقده.

أما عند الحنفية: فإنه لا يرث لأن وجوده لم يكن ثابتًا بيقين، وتوريثُه في هذه الحال يكون من باب إثبات ما لم يكن.

وهكذا رأينا أن المفقود اعتبر حياً، استصحابًا للحال التي كانت ثابتة له عند فقده، ولكن هذه الحياة المعتبرة بالاستصحاب والتي صلحت لإثبات حقوق له عند الشافعية والحنابلة: لم تصلح عند الحنفية أن تثبت له هذه الحقوق، من أخذِ مال غيره بطريق الإرث أو الوصية أو غيرهما، ولكنها تصلح لأن تدفع عنه ما يترتب على وفاته؛ من توريث ماله لأقربائه، وفراق زوجته، وما إلى ذلك.

وأخيراً لابد لنا من تأكيد ما قلناه من قبل، من أن الاستصحاب كان بابًا من أبواب الاستنباط، فتح للفقهاء الكثير من الطرق التي تجعلهم يصدرون الفتاوى والأحكام، ويفصلون في الوقائع الطارئة والقضايا المعروضة دون عسر أو حرج: كل أولئك ضمن حدود الشريعة المرسومة المعلومة.. وقد دلَّ ذلك على سماحة هذه الشريعة وقدرتها على الوفاء بحاجات الزمن ومصالح الإنسان التي لا تتناهى؛ فالنصوص -كما أشرت غير مرة- تتناهى والوقائع لا تتناهى.

ومن هنا رأينا أن مجال الاستصحاب كان فسيحًا أمام أولئك الذين هم من نفاة القياس، والإمام الشافعي الذي كان له موقف معين من الاستحسان والعرف،

تدل آثاره من كتبه، أن دائرة الأخذ بالاستصحاب عنده، أوسع منها بكثير مما هي عند الحنفية والمالكية، ولقد يرى المستقرئ في كل موضع كان دليل الحكم فيه من الاستحسان أو العرف: أن هنالك حكمًا حل محله، أخذه الإمام الشافعي من الاستصحاب[1].

والظاهرية والإمامية -على اختلاف الدرجات في إنكار القياس- وسعوا دائرة الاستدلال به، وكان طريقهم لإثبات كثير من الاحكام التي لم يثبتها جمهور الفقهاء الذين يأخذون بالقياس، حتى لنكاد نرى أن كل موضع أخذ الجمهور فيه الحكم من القياس، أخذ الظاهرية في موضعه بالاستصحاب[2].

ولكن الذي لابد من توكيده وتكرار التنبيه عليه أن الاستصحاب هو آخر مدار الفتوى واستنباط الأحكام، فالمجتهد يطلب حكم الواقعة المعروضة في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يقع على هذا الحكم في واحد من هذه المصادر الأربعة، أخذه من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد أو الشك في زوال الحكم: فالأصل بقاؤه، وإن كان الشك أو التردد في ثبوته: فالأصل عدم ثبوته.

وعندما يسلك الفقيه هذه الطريق فإنه لا يسلكها عن عبث، أو جريًا وراء الهوى، وإنما يسلكها ضمن قواعد منضبطة، وفي ظل مناهج لا يعرف الانحراف إليها سبيلاً.

---

(١) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٢٩٩) فما بعد؛ تحقيق المؤلف. «الإحكام» لابن حزم: (٥/ ٣٩) فما بعدها. «الذخيرة» للقرافي: (١/ ١٥١). «أصول الفقه» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٢٩٠-٢٩١).

(٢) وانظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٣٠٢).

الفصل الرابع

العُرف

يلاحظ الباحث في أصول الشريعة أنها في نظرتها إلى (العرف) أعطته الأثر الكبير في فهم نصوص الكتاب والسنة، التي جاءت وفق مدلولات الخطاب عند العرب، زمن نزول الوحي، كما جعلت العديد من تلك الأحكام يدور عليه. الأمر الذي مهّد السبيل لجعل ما اعتاده الناس وألفوه في حياتهم، مما يكون ضمن الحدود المشروعة المقبولة: في موضع الاعتبار.

التعريف:

والعرف في اللغة: المعروف، والرفق والإحسان، واسم ما تبذله وتجود به، وضدُّ النُكر[1]. وهذا من أقرب معانيه إلى المعنى الاصطلاحي.

أما في الاصطلاح: فهو «ما تعارف عليه الناس أو طائفة منهم، وألفوه من قول أو فعل»، ويطلقون عليه العادة، فإذا تعارف الناس على لفظ يطلقونه على معنى خاص، لا يتبادر عند السماع غيره، أو شاع بينهم فعلٌ، أو غلب عليهم، فهذا: من العرف[2].

---

(١) وانظر: «القاموس المحيط»، «المصباح المنير» مادة: (ع ر ف).

(٢) انظر «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٢٨٢). رسالة: «نشر العرف» لابن عابدين من مجموعة «الرسائل»: (٢/ ١١٤-١١٥). «العرف والعادة» لأحمد فهمي أبو سنه: (ص٧-١٠).

وإذا عارض العرف كتابًا أو سنة فهو عرف فاسد، وقد جاءت الشريعة بإبطال العرف الفاسد، ومن الأعراف الفاسدة التي أبطلتها قول الجاهلية للمتزوج: (بالرفاء والبنين). والرفاء: التلاؤم وحسن المعاشرة، ووجه الفساد في ذلك أن هذا الكلام مبني على تنزيل قدر البنات وكراهيتهن، فنهى النبي ﷺ عنه، وأبدله بدعاء منزه عن هذه النظرة الجاهلية، فقد ورد في الصحيح عن أبي هريرة قوله ﷺ للمتزوج: «بارك الله لك وبارك عليك وجمع بينكما في خير»[1].

وروي أن عقيل بن أبي طالب تزوج امرأة من بني جُشَم فقالوا: بالرفاء والبنين. فقال: قولوا: كما قال رسول الله ﷺ: «بارك الله فيكم وبارك عليكم»[2].

ومن ذلك أيضًا ما أبطله الشارع من البيوع الفاسدة التي نبهت عليها السنة وبحث العلماء فسادها؛ كبيع الغرر، والجهالة، وغير ذلك..

أقسام العرف:

١- والعرف كما يعطي التعريف يقسم إلى قسمين:

أ- عرف قولي: وهو «استعمال اللفظ في معنى لا يدل إلا على بعض أفراد ما يدل عليه، بحيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة»[3]. فقد يكون للفظ معنى في

(١) رواه أبو داود في النكاح برقم: (٢١٣٠). والترمذي في النكاح برقم: (١٠٩١). وأحمد: (٢/ ٣٨). والحاكم: (٢/ ١٨٣) وصححه ووافقه الحاكم.

(٢) أخرجه النسائي في النكاح برقم: (٣٣٧١)، وفي «عمل اليوم والليلة» برقم: (٢٦٢). وابن ماجه في النكاح برقم: (١٩٠٦). وعن تقي بن مخلد عن رجل من بني تميم قال: كنا نقول في الجاهلية: بالرفاء والبنين، فلما جاء الإسلام علمنا نبينا وقال: «قولوا: بارك الله فيكم وبارك عليكم». وانظر: «معالم السنن» للخطابي: (٣/ ٢١٦-٢١٧).

(٣) قال ابن أمير الحاج: «هو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى، بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا =

اللغـة، ولكن تعارف الناس على إطلاق هذا اللفظ على بعض أفراده دون بعض، ولذلك: كانت طريقة تكوين العرف القولي هي: أن يُتفق على هجر المعنى الأصلي للفظ، ونقل هذا اللفظ بواسطة الاستعمال الشائع المتكرر إلى المعنى الثاني.

من ذلك: إطلاق الدرهم على النقد الغالب، مع أنه كان يطلق في الأصل على كل أفراد الدراهم، وكذلك: إطلاق لفظ (حيوان) على ما سوى الإنسان من أنواع الحيـوانات، ومنه: تعارف الناس على عدم إطلاق لفظ اللحم على السمك ولحوم الطير، مع أن القرآن سمى السمك لحمًا طرياً: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا..﴾[1]، وقال: ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾[2]. وتعارف البعض إطلاق لفظ (الدابة) على الفرس فقط.

ب- عرف عملي: وهو «ما تعارف الناس عليه وجرى عليه العمل عندهم»[3].

ومنه ما اعتاد الناس من وضع بطاقة بسعر البضاعة، فتقوم مقام الإيجاب في عقود البيع، وما تعارفوا عليه: من البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية[4]، وما جرت عليه عادتهم: من تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، وكذلك: ما تعارفوا

= ذاك المعنى». انظر: «التقرير والتحبير مع التحرير»: (١/ ٢٨٢). وانظر: «رسالة نشر العرف» من مجموعة الرسائل لابن عابدين: (٣/ ١١٤-١١٥).

(١) سورة فاطر، الآية: ١٢.

(٢) سورة الواقعة، الآية: ٢١.

(٣) «العرف والعادة في رأي الفقهاء» لأبي سنة: (ص٢٢).

(٤) البيع بالتعاطي أو المعاطاة هو -كما يقول القرافي من المالكية-: «الأفعال دون شيء من الأقوال» «الفروق»: (٣/ ١٤٣)، ومن أمثلته عند ابن قدامة ما جاء في «المغني» (٦/ ٧) من قوله -رحمه الله-: «المعاطاة مثل أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزاً، فيعطيه ما يرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه. فهذا بيع صحيح» وانظر: «العرف وأثره في الشريعة والقانون» للدكتور أحمد سير المباركي: (ص٧٦).

على التساهل فيه، من ثمر بعض الأشجار، كالتوت وغيره في بعض البلاد، وأنت واجد أن الناس ينكرون على من خالف العرف ويعتبرونه شاذًا.

٢- والعرف: قوليًا كان أو عمليًا، ينقسم إلى قسمين:

أ- عام: وهو ما تواضع عليه وتعارفه عامة أهل البلاد في زمن الأزمنة، كتعارفهم الاستصناع في الأواني والأحذية.. وغيرها، ودخول الحمام من غير تعيين زمن للمكث ولا تقدير أجر معين، أيام كان الناس يستخدمون الحمامات العامة.

ب- خاص: وهو ما تواضع عليه وتعارفه أهل بلد معين، أو أصحاب صناعة أو مهنة، أو طائفة من الناس، وذلك: كتعارف بعض البلاد على أن يكون أثاث المنزل للزوجة لا للزوج، وتعارف التجار إثبات الديون التي تكون لهم على عملائهم في دفاتر خاصة، من غير توثيقها بالإشهاد عليها، ويعتبرون هذا حجة فيما بينهم، ومنه تعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس فقط، وتعارف أهل البوادي جعل الأنعام هي رأس المال عندهم، وسبب هذا العرف هو التعامل[1].

٣- وينقسم العرف من حيث المشروعية وعدمها إلى قسمين:

أ- صحيح: وهو ما تعارف الناس كلهم أو طائفة منهم عليه، ولم يقم دليل شرعي على فساده وبطلانه. وذلك: كالأمثلة التي ذكرناها آنفًا لكل من العرف العام، والعرف الخاص.

ب- فاسد: وهو ما تعارفوا عليه وقام دليل شرعي على فساده وبطلانه. من ذلك: ما تعارف عليه الناس من صنع أهل الميت طعامًا للمعزِّين، وقد ثبت

(١) راجع: «إعلام الموقعين»: (٣/ ٨٩)، «العرف والعادة في رأي الفقهاء» لأبي سنة: (ص١٨، ١٩، ٩٥).

مخالفة ذلك للشرع في مثل هذه الحال، فقد روي عن جرير بن عبدالله -رضي الله عنه- قال: «كنا نعدُّ الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة»[1]، بل إن الرسول ﷺ أمر بعكس ذلك، مراعاة لظروف المصابين فقد صح عنه قوله: «اصنعوا لآل جعفر طعامًا فقد جاءهم ما يشغَلُهم»[2].

ومثل ذلك: ما تعارفه الناس من المخالفات الشرعية من شرب للخمر ولعب بالميسر، والتي كثيرًا ما يخصونها بأوقات معينة في الأفراح، أو الأعياد، وما شابه ذلك.

ومن هذا الباب: مشي النساء وراء الجنائز، وكشف بعض العورات، وإضاءة الشموع على المقابر، وعمل المآتم وغير ذلك، مما أصبح سمة واضحة في الأفراح والأتراح والعلاقات الاجتماعية، وقد ثبت في الشريعة تحريمه، لما يترتب عليه من المفاسد الدينية والاجتماعية في حياة الفرد والجماعة، ولما يحدث من تخلخل في كيان المجتمع، حتى تصبح تصرفاته نهبًا مقسمًا من هنا وهناك، ليس فيها شيء من الذاتية والأصالة.

وقد رأينا في صدر هذا المبحث كيف أن الشريعة حرمت كل الأعراف الفاسدة التي كانت في الجاهلية.. وهذا يدل على أنه لابد من عرض العادات والأعراف على قواعد الشريعة، فما خالفها كان فاسدًا ومن المصلحة إزالته، وإلا تُرِك الناس وشأنهم، فيما تعارفوا عليه وألفوه في حياتهم.

---

(١) رواه الإمام أحمد: (٢/ ٢٠٤). وابن ماجه في الجنائز برقم: (١٦١٢).

(٢) رواه أبوداود في الجنائز برقم: (٣١٣٢). ورواه الترمذي في الجنائز برقم: (٩٩٨). وابن ماجه في الجنائز برقم: (١٦١٠). من حديث عبدالله بن جعفر. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

مدى الاحتجاج بالعُرف:

لا خلاف في أن العرف الفاسد ليس موطن بحث إلا من حيث الحكم بفساده، وموطن البحث عند العلماء هو: العرف الصحيح، ذلك العرف الذي لا يخالف دليلاً ولا قاعدة من قواعد الشرع الأساسية. واتجاه الأئمة قائم -في الجملة- على إحلال العرف الصحيح المحل اللائق عند أخذ الأحكام، حتى ورثنا عنهم قواعد كلية في هذا الباب: كمثل قولهم: «العادة محكمة»، فقد ذهب أكثر أئمة الحنفية، والمالكية، والحنابلة إلى اعتباره، وبناء الأحكام الشرعية عليه[1].

أما الإمام الشافعي: فلا يعتبر من العرف إلا ما أرشد الشارع إلى اعتباره[2] والخطب سهل؛ فإن تصرفات الشارع -بجملتها- دلت على مكانة العرف، ووجهت إلى الاعتداد به واعتباره، فبجانب ما ألغى من الأعراف الفاسدة رأيناه يقر كثيراً من مألوفات العرب في جاهليتهم، بعد أن نظمها ورتب شؤونها، كما في اعتبار الدية وفرضها على العاقلة، لما بين أفرادها من تناصر، ولما في إيجابها عليهم من إثارتهم للضرب على أيدي المفسدين، ومحاولة الحيلولة دون وقوع الجريمة، وكما في بعض أنواع البيوع والرهن والإجارة، واعتبار العصبية سببًا في الإرث، والولاية في الزواج، وكذلك اعتبار الكفاءة فيه، وإن كانت الكفاءة -فيما وراء النصوص- مما يختلف فيه العرف بين الناس، ويختلف بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة، والاعتبارات في كثير من الأحيان.

---

(١) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٢٨٣)، «تنقيح الفصول» من الذخيرة للقرافي (١/ ١٤٤)، «إعلام الموقعين» (٣/ ٨٨-٨٩).

(٢) انظر: «جمع الجوامع» لابن السبكي مع «شرحه» للمحلي: (٢/ ٣٤).

وهكذا رأينا الشارع لم يُلغ من العادات والمألوفات إلا الفاسد الضار الذي لا حظَّ له من الخير، ولا يصلح للبقاء والاستمرار، وقد رأينا بعض أمثلة في صدر حديثنا عن العرف، نضيف إليها: تحريمه لعادة الثأر، واستبدالها بالقصاص من قبل الدولة، وتحريم وأد البنات، وتقرير حق النساء والصغار في الإرث، وإبطال عادة الجاهلية في حرمان المرأة والصغير: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾[1].

وما دام الأمر كذلك: فمما يتسق مع روح الشريعة من إصلاح أحوال الناس في شؤون حياتهم ومعايشهم، ورفع الحرج والضيق عنهم: أن يكون هنالك اعتبار للعرف الذي لا يتعارض مع الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة، وهو ما تقره الطباع السليمة، ولا يتجافى مع عقل رشيد، ولا بصيرة واعية نافذة.

ومن هنا: كان للفقهاء على اختلاف مذاهبهم -كما أسلفنا- جولات موفقة في الأخذ بالعرف الصحيح، وجعله مداراً لكثير من الأحكام، والمتتبع لكتب الأصول والفروع، يراها زاخرة بالأمثلة على ذلك، ومنها ما يلاحظ فيه تغير الأحكام بتغير الأعراف... ومن هذه الأمثلة ما يلي:

١- قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ..﴾[2]. وقرر العلماء أن العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى، وأن فعل ما يخل بالمروءة مسقط للعدالة. وقد جعل العلماء للعرف شأناً أي شأن في تحديد الأفعال التي تخل بالمروءة؛ لأن كثيراً منها يختلف باختلاف البيئات والأحوال، فكشف الرأس

---

(١) سورة النساء، الآية: ٧.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٢.

مثلاً: كان يعتبر في زمن من الأزمان مُخلاً بالمروءة، ولكنه لم يعتبر كذلك في البلاد التي كان العرف فيها على العكس في الزمن نفسه، حتى قال أبوإسحاق الشاطبي عند الكلام عن العادات المتبدلة: «منها -أي العادات- ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، مثل: كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المرؤات: قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحًا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»(١).

٢- أجاز كثير من الفقهاء الاستصناع فيما جرى العرف به، كالأحذية والأواني وأثاث المنزل.. ويمكن الحكم بجواز الاستصناع اليوم بالثياب أيضًا، وإن كان الأقدمون نصوا على عدم الجواز؛ ذلك لأن الناس لم يكونوا يتعاملون بهذا النوع، أما الآن؛ فقد فشا هذا التعامل بين التجار والصناع في مختلف البلدان، وفيه ما فيه من اليسر ودفع الحرج، وتوسيع دائرة العمل والإنتاج(٢).

٣- من المعروف شرعًا أن للوكيل أن يتصرف في الأمر الذي وكل فيه بما يحقق مصلحة الموكل، قال العلماء: فإذا قال أحد لوكيله: اشتر لي ثوبًا -وكان الموكل قاضيًا- فاشترى له ثوبًا لم يعتد القضاة لبسه، كان تصرفه مردودًا عليه؛ لأن العرف قيد المطلق من قوله: «اشتر لي ثوبًا»، فكان المقصود: اشتر لي ثوبًا مما يعتاد القضاة لبسه(٣).

---

(١) «الموافقات»: (٢/ ١٩٨). وانظر: «العرف والعادة في رأي الفقهاء» لأبي سنة: (ص٤٦).

(٢) وانظر: «المهذب» للشيرازي: (٢/ ٢٩٦)، «المنهاج مع شرحه للمحلي»: (٢/ ٢٥١). «العرف والعادة في رأي الفقهاء» لأبي سنَّة: (ص١٧٤-١٧٥).

(٣) انظر: «نشر العرف»: (٢/ ١١٦). «شفاء العليل»: (١/ ١٥٨). من رسائل ابن عابدين. «العرف والعادة» لأبي سنَّة، (ص. ١٣٣).

وأبرز مظاهر الأخذ بالعرف -قوليّاً كان أو عمليّاً- هو إمكان تخصيص العام به، وقد عرضنا لهذه المسألة في مبحث التخصيص، فليرجع إليه[1].

هذا، وفي ضوء ما مرَّ، يُرى أن الأخذ بالعرف ضمن الحدود الشرعية يتلاءم كل الملاءمة مع شريعة الإسلام السمحة، التي لم تدع بابًا للخير ونفع العباد إلا فتحته، ولا طريقًا للفساد والشر إلا أوصدت الأبواب دونه. وفي مجال بيان نصوص الأحكام وتفسيرها قدَر العلماءُ العرف حق قدره، حين راعوا عادات العرب الذين نزل فيهم الكتاب، كما راعوا عرفهم في مدلولات الخطاب، وإدراك معاني الألفاظ لأن القرآن نزل على معهودات العرب في الخطاب، يهدينا إلى ذلك ما رأينا عند الإمام الشافعي وغيره[2]، وما قرره المحقق الشاطبي من أنه «لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها، ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله، والبيان من رسوله؛ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[3].

ومن جهة أخرى؛ يلاحظ أن اعتبار العرف الذي يقوم على أساس وثيق مقبول يؤكد طابع الحياة في هذه الشريعة، والقدرة على مواصلة طريقها الإنساني العظيم[4].

---

(١) انظر ص٥٢٧ وما بعدها في هذا الكتاب.

(٢) وانظر: «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص٥٠، ف١٦٩-١٧٠).

(٣) «الموافقات»: (٣/ ١٥١).

(٤) انظر: «المدخل الفقهي العام» لأستاذنا الشيخ مصطفى الزرقاء: (٢/ ٨٢٤).

الفَصلُ الخَامِس

قول الصحابي

من هو الصحابي؟

الصحابي عند علماء الحديث هو: «من اجتمع برسول الله ﷺ مؤمنًا بالإسلام ولقي الله على ذلك»[1].

أما الأصوليون: فلما كانوا ينظرون دائمًا من زاوية التشريع واستنباط الأحكام، فقد وضعوا في حسابهم الأثر الذي ينبني على تعريف الصحابي في هذه الساحة.

لذا عرفه جمهورهم بأنه: «من لقي النبي ﷺ وآمن به، ولازمه زمنًا طويلاً حتى صار يطلق عليه اسم الصاحب عرفًا»[2]. وذلك كالخلفاء الأربعة الراشدين، وعبدالله بن مسعود، وأنس بن مالك، وزيد بن ثابت، وزوجات الرسول ﷺ وأبي هريرة، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأبي ذر وغيرهم، ممن جمعوا إلى الإيمان والتصديق، ملازمة الرسول ﷺ، فوعوا أقواله، وشهدوا أخلاقه وفعاله،

(١) انظر: «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي: (ص٤٨). «الإصابة في تمييز الصحابة» للحافظ ابن حجر: (١/ ٤-٥). «التقريب» للنووي مع «تدريب الراوي» للسيوطي: (ص٤١٦). «لمحات في أصول الحديث»: (ص٢٦) للمؤلف.

(٢) «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢١). «فواتح الرحموت على مسلم الثبوت»: (٢/ ١٨٥). «كشف الأسرار»: (٣/ ٢٢٣).

فعملوا على التأسي بسنته، والتزام منهجه فيما بلَّغ عن ربه، وفيما بيَّن من كتاب الله عز وجل، ونقل ذلك بأمانة ووعي إلى الأمة.

ولم يكن الصحابة -رضوان الله عليهم، وهذا أمر طبيعي- على درجة واحدة من الفقه والاستنباط، كما لم يكونوا على درجة واحدة بكثرة الرواية عن رسول الله ﷺ أو قلتها، وانتقل ﷺ إلى الدار الآخرة، فكانوا هم الجسر المبارك بين رسول الله وبين الناس من بعده، وكما قال ابن القيم: «هم ألين الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، وأحسنها بيانًا، وأصدقها إيمانًا، وأعمقها نصيحة، وأقربها إلى الله وسيلة، فهم مرجع الأمة في الفتوى وبيان الأحكام، والقضاء فيما يجد من حوادث ووقائع، وبذلك حملت إلينا كتب الحديث والآثار، الكثير من الفتاوى والأقضية والآراء لهم -رضي الله عنهم-، وإن كان منهم المقل ومنهم المكثر»[1].

موقف العلماء من الأخذ بقول الصحابي:

هنالك حالتان يبحثهما العلماء في شأن الأخذ بقول الصحابي:

أ- أما الأولى: فهي حالة ما إذا كان قول الصحابي واردًا في الأمور التي لا مجال فيها للرأي والاجتهاد، بمعنى أنها: ليست مما يدرك بالبحث وإعمال الفكر، وإنما هي من الأمور التعبدية والمقدرات الشرعية، أي أن طريقها التعليم والتحديد من النبي ﷺ. مثال ذلك: ترتيب آيات القرآن الكريم في السور، فهذا الأمر ليس من مسائل الاجتهاد، بل هو أمر توقيفي من الشارع، فعندما يروي لنا بعض الصحابة أن الآية الفلانية هي من السورة الفلانية بمكان كذا، ندرك مباشرة أنه يقول هذا

---

(١) والذين حفظت عنهم الفتوى من هؤلاء الصحابة -رضوان الله عليهم- مائة ونيف وثلاثون نفسًا، ما بين رجل وامرأة. انظر: «إعلام الموقعين»: (١/ ١٢) فما بعد.

كما سمعه من النبي ﷺ، أو من طريق صحابي آخر، لأن هذا الأمر، لا علاقة له بالرأي والاجتهاد، والظاهر أن يكون تلقيًا من النبي ﷺ.

فهذا النوع من أقوال الصحابة: مجمع على الأخذ به واعتباره حجة؛ لأن الصحابي في هذه الحال يكون ناقلاً لما عرف عن رسول الله ﷺ، بلا زيادة ولا نقصان، فهو من السنة، وله حكم الحديث المرفوع، والسنة تلي الكتاب في الحجية -كما هو معلوم-[1]. وفي مصادر السنة الكثير من الأحاديث الموقوفة على الصحابة، وقرّر المحدثون أن لكل منها حكم المرفوع للسبب الآنف الذكر.

ومما يمكن اعتباره من هذا الباب: ما نقل عن الشافعي أنه قال: روي عن علي ابن أبي طالب أنه صلى في ليلة واحدة ست ركعات، في كل ركعة ست سجدات، ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به؛ لأنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفًا[2].

فأنت ترى أن الإمام الشافعي ما منعه عن العمل بهذا النوع من العبادة مع هذا الشكل، إلا أن ذلك لم يثبت تمامًا عن علي بن أبي طالب، أما لو ثبت فإنه يعمل به.

ب- أما الحالة الثانية: فهي حالة ما إذا كان قول الصحابي صادراً عن الرأي والاجتهاد؛ لأنه في غير الأمور التعبدية والمقدرات الشرعية، فهل يكون حجة؟

والجواب عن ذلك:

أ- أن العلماء متفقون على أنه لا يكون حجة على غير الصحابي من إخوانه الصحابة المجتهدين، بدليل أن الصحابة -رضوان الله عليهم- قد اختلفوا في كثير من المسائل الداخلة ضمن هذا الإطار، ولو كان قول الواحد منهم حجة على

(١) انظر: «المحات في أصول الحديث» للمؤلف: (ص٢١٤-٢١٧).

(٢) «جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني»: (٢/ ٣٥٤).

إخوانه من الصحابة، لما جاز لهم الاختلاف ولكان عليهم أن يلتزموا ما قاله الواحد منهم ما دام حجة ودليلاً شرعيًا، ولقد حملت إلينا كتب الحديث والآثار الكثير من الآراء المختلفة للصحابة -رضوان الله عليهم- في المسألة الواحدة الاجتهادية.

ولذلك قال الآمدي: «اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا»[1].

أما لو فرض وأنه اجتمعت كلمتهم على رأي واحد في مسألة من هذه المسائل: كان ذلك إجماعًا، وبذلك يخرج الموضوع عن الدائرة التي نحن فيها. إذ حينما يكون الإجماع: فهو ملزم؛ لأنه مصدر أصلي من مصادر الشريعة، قام الدليل القاطع على حجيته، والذي نحن فيه هو قول الصحابي بمفرده وليس الإجماع.

ب- وقد جرى اختلاف العلماء في قول الصحابي الذي يكون مبعثه الرأي والاجتهاد، هل يكون حجة على من يأتي بعد الصحابة من التابعين ومن يليهم من المجتهدين؟.

فقال الكثيرون: إنه ليس بحجة، وهو مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل في أحد قولين له، واختاره الأشاعرة والمعتزلة وجمع من متأخري الحنفية والمالكية والشافعية. بل نُسب إلى إمام الحرمين أن هذا قول المحققين[2].

ومن أوضح ما احتجوا به قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[3]. فأمر الله تعالى بهذه الآية بالاجتهاد والقياس دون التقليد.

(1) راجع «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٤/ ٢٠١). وانظر: «إرشاد الفحول» (٢/ ٢٦٨-٢٦٩).

(2) «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٢٠١). «المحلي على جمع الجوامع»: (٢/ ٣٥٤). «إرشاد الفحول»: (٢٧٠-٢٧١).

(3) سورة الحشر الآية: ٢.

والقياس نوع من أشمل وأوضح أنواع الاجتهاد، والأمر بالاجتهاد وترك التقليد، يتنافى مع اعتبار قول الصحابي حجة على من بعده وتقديمه على القياس.

ثم إن الصحابي -على فضله- مجتهد كسائر المجتهدين، واحتمال أن يخطئ في اجتهاده قائم، إذ يجوز عليه الخطأ والسهو كما يجوز على غيره، وإذا كان الأمر كذلك: لم يصح أن يكون قوله حجة تحمل طابع الإلزام، ومصدراً تشريعياً لمن يأتي بعده من التابعين، ومن يليهم من المجتهدين.

وقد عزا صاحب «تخريج الفروع على الأصول» هاتين الحجتين إلى الشافعي -رحمه الله- بعد أن أبان أن مذهب الشافعي عدم حجية قول الصحابي، والمراد طبعًا -نفي الحجية في المسائل الاجتهادية!.

قال -رحمه الله-: «لا حجية في قول الصحابي على انفراده عند الشافعي -رضي الله عنه-، ولا يجب على من بعده تقليده. واحتج في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]. أمر بالاجتهاد دون التقليد.. ولأن الصحابي لم تثبت عصمته، والسهو والغلط جائزان عليه، فكيف يكون قوله حجة في دين الله تعالى»[2].

وقال آخرون: إنه حجة مقدمة على القياس، وقد نسب هذا القول إلى الإمام مالك وبعض أصحاب أبي حنيفة، ونقل بعضهم أنه القديم من قول الشافعي، وقد استمسك ابن القيم بهذا الرأي وحاول تأييده بالكثير من الحجج والبراهين، ومن أهم ما احتج به أصحاب هذا الرأي:

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢.

(٢) انظر: «الأم» للشافعي: (٧/ ١٤٥). «جامع بيان العلم وفضله»: (٢/ ٨٦).

أن الصحابي -وإن كان اجتهاده يحتمل الخطأ- إلا أنه مرجح على اجتهاد غيره من التابعين وغيرهم من المجتهدين، إذ الغالب موافقته للحق والصواب، لما كان له من الخير والمعرفة في صحبة النبي ﷺ التي هيأت له مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل، ومعاينة الوقائع، والكثير من أسباب النزول، والاطلاع على أحوال الرسول ﷺ المبلغ عن الله ما أراد، ومعرفة المراد من كلامه مما لم يقف عليه غيره، ولم يشاركه فيه أحد من المجتهدين الذين جاؤوا من بعده، وعلى ذلك يكون حال التابعي بالنسبة إليه كحال العامي بالسنة إلى المجتهد التابعي، فوجب اتباعه[1].

ويمكن ترجيح أن قول الصحابي في المسائل الاجتهادية، يلقي ضوءاً على معاني النصوص، ويساعد المجتهد على تبيانها، ولكنه ليس في سوية المصادر الأصلية؛ ولذلك ليس له قوة الإلزام، بل إن المجتهدين من التابعين وغيرهم ملزمون بالعمل بما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[2]. فإن أدى النظر وإعمال الفكر والاجتهاد إلى ما يتفق مع قول الصحابي عملوا به، وإلا لم يتركوا القياس إلى قول الصحابي.

وإنما جنحنا إلى ذلك لعدة أمور، من أهمها ما يلي:

١- لو كان مذهب الصحابي حجة، لتناقضت الحجج؛ لأن الصحابة كثيراً ما خالف بعضهم بعضًا في الأمور الاجتهادية، سواء عند الاجتهاد فيما لا نص فيه أو في الاجتهاد البياني عند تفسير نص من النصوص الشرعية لأخذ الحكم منه،

(١) راجع «إعلام الموقعين»: (٤/ ١٥٣) فما بعدها. وقد نسب بعضهم هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة نفسه. وانظر: «إرشاد الفحول»: (٢/ ٢٦٨).

(٢) سورة الحشر، الآية: ٢.

ومعرفة مدلوله، وما دام الصحابة يختلفون على هذه الشاكلة فليس قول أحدهم- ما دام منفرداً عن الجماعة- بأولى من قول الآخر.

ومن هنا نقلت لنا كتب الآثار والأصول الكثير من آراء التابعين التي تخالف مذهب الصحابي، مع علم الصحابي صاحب الرأي بذلك، ولو كان مذهب الصحابي حجة شرعية على غير الصحابة من المجتهدين، لما ساغ لتابعي أن يجتهد برأي مخالف لقول الصحابي ومذهبه، ولكان حقاً على الصحابي الذي يكون موجوداً إنكار هذه المخالفة، والمتتبع للآثار يقع على كثير من الأمثلة في هذا المضمار:

أ- من ذلك ما روي أن عليًا -رضي الله عنه- تحاكم إلى القاضي شريح -وهو من كبار التابعين- في درع له وجدها في يد واحد من اليهود يبيعها، فقال له شريح حين ادعى: وهل لك من بينة؟ قال نعم: قنبر والحسن ابني، فقال شريح: شهادة الابن لا تجوز للأب، ورد شهادة الحسن، وسلم الدرع لليهودي[1] وبذلك خالف شريح القاضي -وهو من التابعين- رأي علي ابن أبي طالب وهو من كبار الصحابة.

وفي رواية أن اليهودي قال بعدها: أميرُ المؤمنين علي يمشي معي إلى قاضيه، فقضى عليه فرضي به!! ثم قال لعلي: صدقت والله يا أمير المؤمنين، إنها لدرعك سقطت عن جمل لك والتقطتها، وأسلم اليهودي فوهبها له علي رضي الله عنه[2].

(١) «أخبار القضاة» لوكيع محمد بن خلف بن حيان: (٢/ ١٩١-١٩٥).

(٢) «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصبهاني: (٤/ ١٣٩-١٤٠). وانظر: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (١٦٨). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص١٣٢-١٣٣).

ويجب أن يكون معلومًا أن الذي نرجحه لا يتعارض مع ما ورد في فضل أصحاب النبي ﷺ مما جاء في القرآن الكريم، أو في السنة المطهرة، فمنزلتهم في الإسلام -بعد الذي ثبت بالكتاب والسنة- لا يرقى إليها الشك، لكن ليس ذلك في أمور المذهب الفردي لواحد منهم، وإنما هو في الفضيلة والعمل الصالح، والسلوك العملي في الدين والخلق. وهم القدوة الحسنة في اتباع رسول الله ﷺ لما هم عليه من العدالة، والفضل. وما يرويه بعضهم من حديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، فهو مما لم يثبت. أما إذا أجمعوا على شيء -كما أسلفنا- كان إجماعهم مصدراً من مصادر التشريع يلي الكتاب والسنة، وذلك ما قرره الشوكاني حين قال:

«ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسلَّم لا شك فيه، ولهذا كان مدُّ أحدهم لا يبلغه غيرهم من الصدقة بأمثال الجبال. ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجية قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه في حديث واحد.

وأما ما تمسك به بعضهم مما روي «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فهذا لم يثبت قط... على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه: أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة، وحرصهم على اتباعها، ومشيهم على طريقها يقتضي أن اقتداء الغير بهم في العمل بها، واتباعها هدايةٌ

---

(١) رواه ابن عبدالبر في «جامع العلم»: (٢/ ٩١)، وفي سنده ضعف ومجاهيل. وقال ابن حزم في «الإحكام»: (٦/ ٨٢): هذا خبر مكذوب.

كاملة؛ لأنه لو قيل لأحدهم: لم قلت كذا؟ لم فعلت كذا؟ لم يعجز عن إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم في بيان ذلك.

وعلى مثل هذا: يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «اقتدوا باللذَين من بعدي أبي بكر وعمر»[1]. وما صح عنه ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»[2].

ولقد أردت إثبات هذا النص بجملته، لما فيه من تأصيل لمبدأ من المبادئ الشرعية الأساسية، جاء على ذكره وتحقيقه الشوكاني -رحمه الله- من خلال حديثه عن مذهب الصحابي[3].

(١) رواه من حديث حذيفة بن اليمان الترمذي في المناقب برقم: (٣٦٦٢) وحسنه. وأحمد: (٥/ ٣٨٢). وابن ماجه في المقدمة برقم: (٩٧). وصححه الحاكم: (٣/ ٧٥). ووافقه الذهبي وصححه ابن حبان الإحسان برقم: (٢١٩٣). ورواه البغوي في شرح السنة برقم: (٣٨٩٥). والطحاوي في «مشكل الآثار» برقم: (١٢٢٤). وابن سعد في الطبقات: (٢/ ٣٣٤).

(٢) رواه أبو داود في السنة برقم: (٤٦٠٧) مطولاً. والترمذي في العلم برقم: (٢٦٧٦). وابن ماجه في المقدمة برقم: (٤٢). والإمام أحمد: (٤/ ٢٦، ١٢٧). كلهم من حديث العرباض بن سارية. وانظر: شرح الحديث في «جامع العلوم والحكم» لابن رجب الحنبلي.

(٣) «إرشاد الفحول» للشوكاني: (٢/ ٢٧١-٢٧٢).

الفصل السادس

شرع من قبلنا

حين يعرض علماء الأصول للمصادر الشرعية يتحدثون عن شرائع الرسل السابقين عليهم السلام، من حيث احتمال أن يكون لها بالنسبة إلينا طابع التكليف، ويبحثون ذلك تحت عنوان (شرع من قبلنا)، وطبيعة الموضوع تقضي بتقسيمه إلى قسمين:

الأول: ما إذا كان رسول الله ﷺ متعبداً بشريعة قبل البعثة؟

الثاني: ما إذا كان شرع من قبلنا يعتبر شرعًا لنا بعد البعثة؟

١- أما عن القسم الأول: فهو من الناحية العقلية، في حدود الإمكان؛ لأن كل رسالات السماء في أصولها من عند الله -عز وجل-. ولكن من ناحية النقل: لم يقم دليل قاطع على أن نبينا ﷺ كان قبل البعثة يتعبد الله على شريعة من الشرائع. غير أن هنالك أقوالاً في الموضوع أولاها بالقبول: أنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم -عليه السلام-، ويستأنس لذلك أنه كان ﷺ كثير البحث عن هذه الشريعة، حريصًا على العمل بما وصل إليه منها، كما تدل على ذلك بعض أخبار السيرة، وهو ما تفيده الآيات القرآنية من أمره ﷺ بعد البعثة، باتباع تلك الملة -ملة إبراهيم الحنيفية- فإن ذلك كما يقول الشوكاني: يشعر بمزيد خصوصية لها، وإذا

كان العقل لا ينفي ذلك، فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة، لم يكن إلا عليها. غير أن شيئًا من ذلك -فيما وراء عقيدة التوحيد- لم يثبت من طريق النقل، خصوصًا وأن الانحراف عن التوحيد إلى الوثنية في الجزيرة، قد أضاع الكثير من المعالم، فإن وصل شيء إلى رسول الله فهو النزر اليسير. وإن يكن لم يعهد عنه من ناحية العقيدة: أنه سجد لوثن، وأنه من ناحية الأخلاق والسلوك: كان المثل الأعلى في قومه بشهادة الكافرين والمؤمنين[1].

٢- وأما عن القسم الثاني: وهو ما إذا كان شرع من قبلنا شرعًا لنا بعد بعثة الرسول ﷺ؟ فإن البحث يقودنا إلى تصنيف الأحكام المنسوبة إلى شرائع السابقين وتقسيمها إلى قسمين اثنين أيضًا:

القسم الأول: الأحكام التي تنسب إليهم ولم يعرض لها الكتاب ولا السنة، فهذه لا تكون شرعًا لنا.

القسم الثاني: الأحكام التي من هذا القبيل، وورد ذكرها في القرآن الكريم، أو عرضت لها السنة. وهذه تنحصر في ثلاثة أنواع[2]:

النوع الأول: أحكام كلفنا بها الشارع، وهي من الشرائع السابقة: فهذه لا خلاف بين العلماء في أنها شرع لنا، والتزامنا بها إنما كان بإلزام الشارع، لا بكونها من الشرائع السابقة، فهي من شريعتنا شأنها شأن أي حكم آخر من الأحكام. وأمثلة ذلك كثيرة نقتصر منها على ما يلي:

آ- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

---

(١) «إرشاد الفحول»: (٢/ ٢٦٥) فما بعد.

(٢) وانظر ما يقوله أبو الحسين البصري في كتابه «المعتمد»: (٢/ ٨٩٩) فما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

فالصيام كان واجبًا على الذين من قبلنا، وقد أوجبه الله على الأمة في شريعتنا بهذا النص، كما أوجبه على أولئك السابقين، هذا من حيث أصل الصيام. ولكنا وراء ذلك ألزمنا بمدة زمنية هي شهر رمضان؛ حيث إن التشبيه في قوله تعالى ﴿كَمَا كُتِبَ﴾ تشبيه في أصل فرض ما هية الصوم، لا في الكيفيات[1].

النوع الثاني: أحكام ثبت نسخها ورفعها عن الأمة المحمدية بدليل شرعي من كتاب أو سنة، فهذه ليست شرعًا لنا بلا خلاف، فلسنا ملزمين بالعمل بها ولا يجب علينا اتباعها، وهكذا ترى أن هذه شأنها شأن الأحكام التي تحدثنا عنها في القسم الأول[2]. وذلك كما في حل الغنائم وهي الأموال التي تؤخذ من العدو بطريق القتال والحرب. فقد كانت محرَّمة في الشرائع السابقة، وأصبحت حلالاً بالنسبة للمسلمين، ثبت ذلك فيما جاء من قوله ﷺ: «أعطيت خمسًا لم يعطهنّ أحد قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيُّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلِّ، وأحلت لي الغنائم ولم تحلَّ لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة»[3].

وهكذا نرى أن الغنائم لا يعتبر تحريمها شرعًا لنا؛ لأن السنة الصحيحة قد نصت على الحل بالنسبة إلينا ورفع الحكم السابق[4].

---

(١) وانظر: «التحرير والتنوير» للعلامة محمد الطاهر بن عاشور: (٢/ ١٥٦).

(٢) راجع «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٦-١٧). «إرشاد الفحول»: (٢/ ٢٥٧).

(٣) أخرجه البخاري في التيمم برقم: (٣٣٥)، وفي الصلاة برقم: (٤٣٨). ومسلم في المساجد برقم: (٥٢١) مع تقديم وتأخير من حديث جابر بن عبدالله.

(٤) وانظر: «إرشاد الفحول»: (٢/ ٢٥٨-٢٥٩).

النوع الثالث: الأحكام التي عرض لها القرآن الكريم أو السنة دون إنكارها أو تقريرها علينا، ولم يقم أي دليل شرعي على أنها نسخت أو رفعت عنا. مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١]. فإن في الآية إخباراً عن ماهية القصاص، والقاعدة التي يقوم عليها في شريعة بني إسرائيل التي كتبت عليهم في التوراة[٢].

وقد كانت للعلماء في هذا النوع نظرات، تعددت بتعدد وجوه القضية.

والصحيح الذي ذهب إليه الجمهور: أن هذا النوع من شرائع من قبلنا، الذي لم ينكره الشارع ولم يقرره علينا: هو شرع لنا نلتزم به، ويجب علينا اتباعه ما لم يرد ناسخ ينسخه. ويؤيد ذلك عدة أمور منها:

١- أن الله تعالى يقول: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا..﴾[٣]. والموروث -كما يقول العلماء- يكون مختصًا بالوارث، والإرث هنا من جهة العمل، فإذا لم ينسخه ناسخ فهو ثابت بإقرار الشريعة له.

٢- ثم إن شمول الشريعة الإسلامية وكونها ناسخة لما قبلها من الشرائع ولا تختص بقوم من الناس: يجعل ما يقصه الله علينا من شرائع الماضين، أو يذكره رسول الله ﷺ -على الصفة التي أوضحناها من قبل- ولم يرد ناسخ: يدل على إقرار ضمني لهذا الشيء وجعلنا مكلفين به، كما كُلِّف به السابقون.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(٢) وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٢/ ٢٤٤) و(٦/ ١٩٢).

(٣) سورة فاطر، الآية: ٣٢.

من أجل ذلك جرى العمل عند جمهور الفقهاء على الاستدلال بما كان شرعًا لمن قبلنا، مما كان على الصفة المذكورة، ولم يرد ما ينسخه. فمن قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ..﴾[1]. أخذ أبو يوسف -رحمه الله-، حكم التماثل في القصاص بين الذكر والأنثى.. مع أن الآية تقص علينا شرع من قبلنا في توراة موسى -عليه السلام-. كما أخذ الكثيرون من قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾[2]. دليلاً على جواز قسمة الماء المشترك بطريق المهايأة، وهي -كما يقول الفقهاء- أن يجعل لكل واحد من الشركاء مدة معينة ينتفع فيها وحده بالشيء المشترك، والآية واردة في شريعة من قبلنا، فهي إخبار عما كان بين صالح -عليه السلام- وبين قومه من الاتفاق على قسمة الماء على شكل معيَّن، حيث يكون الاختصاص بالشرب في وقت معين من أصحاب العلاقة[3].

نسبة شرع من قبلنا إلى الكتاب والسنة:

وأخيرًا: إن النظرة الفاحصة في الموضوع ترينا أن شرع من قبلنا -على الحال التي وصفنا- ليس دليلاً مستقلاً وإنما هو -بناءً على ما ذكرنا- راجع إلى الكتاب والسنة؛ ذلك أننا لا نأخذ به ولا نعتبره ملزمًا إلا إذا عرض له القرآن الكريم، أو ورد ذكره في السنة من غير إنكار، ومن بعدُ لم يقم دليل شرعي على نسخه أو

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(٢) سورة القمر، الآية: ٢٨.

(٣) انظر: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (١٦٤-١٦٦)، «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (٥٧-٥٨).

رفعه عنا، وليس بدعًا أن نقول: إذا كان مما ورد ذكره في الكتاب، فهو راجع إلى الكتاب، وإذا كان مما عرضت له السنة: فهو راجع إلى السنة[1].

وعلى هذا يكون القائلون بأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ، لا يضيفون شرعًا جديدًا، وإنما يأخذون بما هو راجع إلى الكتاب أو السنة؛ لأنه استمد القوة من واحد منهما، حتى كان شريعة لنا كما كان لغيرنا من السابقين، وهذا ينسجم مع حقيقة أن الشريعة الإسلامية ناسخة لما قبلها. وهكذا ترى أنك واجد في كل مرحلة من مراحل البحث في هذه الشريعة دليلاً جديداً على خلودها وصلاحيتها للبقاء، واتساعها لكل ما هو حق وخير.

(١) انظر: «تسهيل الوصول للمحلاوي»: (ص١٦٦-١٦٧). «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (ص٥٩)، «مذكرات في أصول الفقه» للشيخ فرج السنهوري: (ص١١٥).

الباب الثالث

مناهج الاستنباط

(٣٥٩-٦١٤)

تمهيد

الاجتهاد وتفسير النصوص:

في الحديث -بين يدي الاجتهاد- عن القياس: أوضحت أن ساحة الاجتهاد متسعة لحالات عدم وجود النص، وعندها تبرز وظيفة القياس، كما أنها متسعة لحالات وجود النص، فيكون المطلوب هو الاجتهاد بالعمل على فقه النص وذلك: بتفهُّم معانيه، والكشف عن مرامي ألفاظه ومدلولاته. ولقد قال شيخ الإسلام عبدالله بن المبارك المتوفى سنة ١٨٠هـ: «ليكن عمدتكم هذا الأثر، وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث»[(١)].

وأرى -بين يدي الحديث- عن مناهج الاستنباط، أن أفصِّل القول في هذه النقطة بعض الشيء؛ لما لهذا النوع من الاجتهاد، من ارتباط بتلك المناهج التي تؤدي وظيفة التفسير والبيان، لاستخراج الأحكام من النصوص.

فالعمل على فقه النص من أجل الوصول إلى الحكم الذي يدل عليه، هو اجتهاد ضمن دائرة هذا النص الموجود، على هدي الحدود الشرعية واللغوية التي رسمها العلماء ومقاصد الشريعة.

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي: (٨/ ٢٥٣).

والذي يلاحظ أن المناهج والقواعد التي وضعها علماء الأصول لهذا الأمر الخطير ترتبط في كثير من جوانبها بما أسموه «بيان التفسير»[1] الذي هو بيان ما فيه خفاء؛ فمن الأغراض التي يؤديها هذا النوع من الاجتهاد هنا هو هذا النوع من وظيفة البيان.

أ- فإذا نظرت إلى اللفظ -من حيث هو- وجدت أنه قد يكون واضحًا في دلالته على المعنى، وقد يكون فيه نوع من الإبهام، وفي حالة الوضوح نفسها، لا يخلو في بعض مراتبه وأنواعه التي قامت على هذه المراتب، من نوع من الاحتمال، يجعل الحاجة قائمة إلى العمل على تحديد المراد؛ ففي حالة الإبهام، وفي حالة الوضوح مع الاحتمال، لابد للفقيه من بذل الوسع والاجتهاد للوصول إلى الحكم الذي ينطوي عليه المعنى المراد.

على أن المبهم قد يوغل في الإبهام، بحيث يكون شديد الخفاء الذي لا يزول إلا ببيان من الشارع، كما سنرى في (المجمل) عند الحنفية، بينما نرى ما يكون أقلّ إبهامًا منه، يمكن أن يزول خفاؤه باجتهاد المجتهد.

---

(١) في المرحلة التي تلت رسالة الشافعي نظر العلماء إلى الوظيفة التي يؤديها البيان، فقسموه إلى أربعة أنواع، هي: بيان التقرير، وبيان التفسير، وبيان التغيير، وبيان التبديل، على اختلاف في بعض الجزئيات، وزاد بعضهم بيان الضرورة. فبيان التقرير: هو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز واحتمال الخصوص. وبيان التفسير: هو بيان ما فيه خفاء. وقالوا عن بيان التغيير: إنه البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره، كالاستثناء والتعليق بالشرط المؤخر في الذكر. أما بيان التبديل فهو: النسخ، إذ عرفه الكثيرون -كما مر- بأنه بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه. والنوع الخامس الذي هو بيان الضرورة، هو بيان بسبب الضرورة، كدلالة سكوت صاحب الشريعة ﷺ عن قول أو فعل يعاينه فهو نوع من البيان؛ لأن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل، فسكوته دلّ على أن ما سكت عنه: أمر مشروع. وانظر: «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (١/ ٢٩-٤٩)، للمؤلف.

والتأويل: باب لابد من ولوجه في كثير من الحالات عند الأصوليين، ودقة الأمر تدعو إلى الاجتهاد في معرفة المقبول منه والمردود، والقريب والبعيد، والآثار التي تترتب على ذلك... إلخ.

ب- وفي دلالة الألفاظ على المعاني: نجد أن طريقنا إلى الحكم لا يكون دائمًا عبارة النص، بل قد يكون طريقُ الدلالة: إشارةَ النص التي تومئ إلى المعنى المراد باللازم، فهذا اللفظ يلزم منه كذا وكذا. والدلالة بالإشارة يحتاج معها الباحث إلى نوع من البحث والتأمل، لا غنى عنه من أجل الوصول إلى الحكم.

كذلك فإنك ترى بجانب الإشارة، أننا قد نصل إلى الحكم من طريق دلالة الاقتضاء، إذ قد تتوقف صحة الكلام العقلية أو الشرعية، على لفظ مقتضى لابد من تقديره، وتقدير هذا اللفظ لابد له من البحث والاجتهاد في ضوء مفهومات الشريعة ومدلولاتها.

ولقد يجد الفقيه نفسه، أمام حالة يمكن فيها إعطاء المسكوت عنه الحكم نفسه الذي أعطي للمنطوق؛ لاشتراكهما بعلة تدرك بمجرد معرفة اللغة، وذلك أيضًا طريق من طرق الدلالة، أسماه العلماء «دلالة النص» أو «مفهوم الموافقة».

وجنح كثير من العلماء -كما سنرى- إلى إعطاء المسكوت حكمًا على عكس حكم المنطوق عند عدم توافر القيد الذي ارتبط الحكم به عند إعطائه للمنطوق، وأسمَوْا هذا الطريق من طرق الدلالة: «مفهوم المخالفة».

جـ- ولا يقتصر الأمر على ذلك: ففي حالة وضع اللفظ للمعنى، قد يكون اللفظ عاماً، بحيث يدل بحسب وضعه اللغوي، على الشمول والاستغراق

لجميع الأفراد التي تنطوي تحته . . . وقد يكون خاصاً، فتراه يدل على فرد واحد أو أفراد متعددة تتسم بالحصر والتحديد، وللخاص أنواع، ولعلاقته بالعام مظاهر وحالات.

ولقد نرى اللفظ الواحد يدل على أكثر من معنى بآن واحد، فيكون مشتركًا. ووظيفة المجتهد: تحديد هذه القضايا في النص تحديداً وافيًا، يستطيع معه أن يدرك مدلولات هذه الألفاظ من حيث العموم، أو الخصوص، أو الاشتراك.

فهل العام باقٍ على عمومه، فتتسع دائرة الحكم، أم قد ورد عليه ما يخصصه، وعندها تضيق دائرة الحكم، وتقتصر على ما بقي بعد التخصيص؟ ناهيك عن إدراك دلالة العام، وهل هي قطعية تدفع الاحتمال، أم ظنية يبقى معها شيء من الاحتمال، وهو ما يجعل عمل الفقيه كبير الأهمية في تحديد الدلالة على الحكم، وما يترتب على القطعية من آثار.

وفي حالة الخصوص، قد يكون الخاص مطلقًا -وهو الفرد الشائع في جنسه- وقد يكون مقيداً، ولابد من البحث لمعرفة مدى تأثير المقيّد على المطلق، بحيث نحمل المطلق على المقيد أو لا نحمله.

وقل مثل ذلك عندما يكون الخاص صيغة من صيغ التكليف، بحيث يدل على الأمر أو النهي؛ فلابد من إدراك مدلولات الأمر أو النهي في النص، من حيث الوجوب أو عدمه. . أو غير ذلك في الأمر. . ومن حيث الحرمة أو عدمها في النهي؛ فهل عرض للأمر ما صرفه عن الوجوب إلى غيره كالندب مثلاً. . وهل عرض للنهي ما صرفه إلى غيره. . كالكراهة. . ثم ما الذي يكون من أثر النهي في المنهي عنه في التصرفات المشروعة والحسية. . وما إلى ذلك.

ولن يُعفي المجتهدَ تعارضُ النصوص الظاهريُّ من البحث عن إمكان التوفيق، أو الترجيح -كما سيأتي- وهذا يقتضيه أن يكون قد انتهى من المراحل السابقة في فهم كل نص على حدة، والإحاطة به من حيث دلالته على الحكم، ومعرفة تاريخه من الناحية الزمنية.

هذا بعض ما يمكن أن تتسع له ساحة الاجتهاد في حالة وجود النص، رأيتُ في الحديث عنه -ولو بإيجاز- إضاءة للطريق بين يدي عرض ما يمكن عرضه مما تشتمل عليه مناهج الاستنباط وتفسير النصوص، مذكراً بأنه حتى عندما يراد الأخذ بالقياس، لابد أن يكون الباحث على بينة من أمره في فقه النص الذي استنبط منه الحكم، وتحديد العلة التي ارتبط بها هذا الحكم، ومعرفة توافر العلة نفسها بالواقعة الجديدة، لإعطائها الحكم نفسه من طريق القياس.

ومما لاشك فيه أن وسيلة المجتهد: سواء في حالة القياس، أو في حالة العمل على فقه النص: معرفةٌ بنصوص الكتاب والسنة، وعلمٌ بالعربية التي نزل بها الكتاب، وجاء بها التبليغ والبيان، ثم البيئة التي نزل فيها الوحي.. إلى معرفة بأسباب نزول الآية وورود الحديث وتاريخ ذلك -ما أمكن- وعلم بمقاصد الشريعة، والضوابط التي حددّتها مناهج العلماء لاستنباط الأحكام واستخراجها من النصوص إن وجدت، والاجتهاد -إن لم توجد- على هدي مفهومات الشريعة ومقاصدها وأغراضها، وأسباب الاختلاف.

وستقدم الصفحات التالية: -في ظل مناهج الاستنباط والتفسير- ما رسمه العلماء من قواعد وضوح الألفاظ وإبهامها، التأويل، طرق دلالات الألفاظ،

العموم، الاشتراك، الخصوص، بحيث نرى -إلى جانب القاعدة والاستعانة بالمثال من الشريعة والقانون- مقارنة المذاهب بالقدر الذي يتسع له المجال، والكشف عن آثار القواعد عند التطبيق، في حدود خطتنا من الإيجاز في هذا الكتاب.

الفصل الأول

دلالة الألفاظ على المعاني

من ناحيتي الوضوح والإبهام

في مواجهة نصوص الكتاب والسنة -خصوصًا ما يتعلق منها بالأحكام التكليفية- يرى الباحث أن لحالات وضوح الألفاظ وإبهامها، من حيث الدلالةُ على المعنى؛ أثرًا ملحوظًا في البيان والتفسير، وقيام المكلف بالتزام ما تقتضيه مدلولات تلك الألفاظ من الأحكام.

ولقد كان من عناية العلماء بالكتاب والسنة، والحرص على أن يكون المكلف على بينة من أمره في شأن ما يطلب منه التزامه: أن نظروا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة من آيات وأحاديث الأحكام؛ فقسموها باعتبار الوضوح والإبهام في الدلالة على ما أراده الشارع منها إلى قسمين:

أولها- ألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، لا يحتاج فهم المراد منها وتطبيقه على الوقائع: إلى أمر خارجي.

الثاني- ألفاظ غير واضحة الدلالة على معانيها، بحيث يحتاج فهم المعنى المراد منها، أو تطبيقها على الوقائع: إلى أمر خارجي.

والملاحظ أن الألفاظ واضحة الدلالة تتفاوت مراتب وضوحها في الدلالة على المعنى؛ ولذلك نرى أن بعضها أكثر وضوحًا من البعض الآخر، فكان لكل مرتبة من هذه المراتب، عنوانها الذي يدل عليها.

وما قيل في هذه الألفاظ واضحة الدلالة: يقال في الألفاظ غير واضحة الدلالة، فهي متفاوتة المراتب في حالات الإبهام، بعضها أشد خفاء من البعض الآخر، فكان لكل مرتبة من هذه المراتب أيضًا عنوانها الذي يدل عليها.

وبناءً على تنوُّع النظرة إلى الوضوح والإبهام، ومقدار التفاوت بينهما، وما كان من تعدد حالات الوضوح وتدرجها، ومراتب الإبهام وتدرجها كذلك، سلك كل من الحنفية والمتكلمين طريقة في تحديد الواضح والمبهم، وبيان الأنواع التي تنطوي تحت كل منهما، سيرًا مع وجه الدلالة على الأحكام.

تقسيم الحنفية:

أ- قسم علماء الحنفية اللفظ باعتبار الوضوح، في الدلالة على المعنى وتفاوت المراتب في هذا الوضوح إلى أربعة أقسام هي:

الظاهر، والنص، والمفسَّر، والمحكم. وكان أدناها رتبةً في الوضوح: هو الظاهر، ويليه النص، ثم المفسَّر، حتى نصل إلى المحكم الذي هو في أعلى درجات الوضوح[1].

كما قسَّموا اللفظ باعتبار الخفاء والإبهام في الدلالة على المعنى، وتفاوت مراتبه في الإبهام إلى أربعة أقسام أيضًا هي:

(١) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٤٦) فما بعد، «التوضيح» لصدر الشريعة مع حاشية «التلويح» لسعد الدين التفتازاني: (١/ ٢٢٩).

الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. وكان أدناها في درجات الإبهام هو الخفي، ويليه المشكل، ثم المجمل، حتى نصل إلى المتشابه الذي يعتبر أشدَّها خفاءً وإبهامًا[1].

ولقد كان في هذا التقسيم نوع من التقابل؛ فالخفي من المبهم يقابل الظاهر من الواضح، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسَّر، كما أن المتشابه يقابل المحكم.

تقسيم المتكلمين[2]:

حتى إذا انتقلنا إلى ما عند جمهرة المتكلمين، لم نجد عندهم هذا التعدد في الأقسام، والذي عندهم في الواضح: الظاهر، والنص، والنص أعلى من الظاهر في الوضوح[3].

أما في المبهم: فعندهم: المجمل، والمتشابه، والثاني أشد خفاءً من الأول عند البعض، ويساويه عند كثيرين[4].

(١) «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٥١) فما بعد. «التوضيح على التلويح»: (١/ ٢٣٣).

(٢) ونعني بهم من عدا الحنفية ممَّن ألفوا أصول الفقه على الطريقة المسماة بطريقة المتكلمين، كما سلف الحديث عن ذلك عند الكلام على طرائق التأليف بعد الشافعي.

(٣) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (١/ ٣١٩). «المستصفي»: (١/ ٣٨٤-٣٨٦).

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩-١٤). «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤١٣).

المبحث الأول

الـواضـح

مراتبه وأقسامه

المطلب الأول- الواضح عند الحنفية

قدمنا أن الحنفية قسموا اللفظ باعتبار الوضوح في الدلالة على معناه ومراتب هذا الوضوح إلى أربعة أقسام هي: الظاهر، النص، المفسر، المحكم، وسنعرض لهذه الأقسام مبتدئين بالظاهر لنرى أثر ذلك في تفسير النصوص واستنباط الأحكام:

أولاً- الظاهر:

يبدو من تعريفات العلماء للظاهر، أن الأساس الذي يقوم عليه الظهور عندهم، هو أن يكون اللفظ الذي يراد معرفة دلالته من الوضوح بحيث لا يتوقف فهم المراد منه على قرينة خارجية، وإنما يتضح مدلوله المراد من الصيغة نفسها، فمجرد السماع: كاف للحكم على المعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ مع الاحتمال. ونستطيع أن نعرفه بعد هذا الإيضاح: بأنه «اللفظ الدالُّ على معناه بصيغته، من غير توقف على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ»[1].

---

(١) «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (١/ ١٤٢-١٤٣)، وانظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٤)، «تقويم الأدلة» للدبوسي: (ص٢٠٦) فما بعدها، «التلويح على التوضيح»: (١/ ٢٢٩).

وعماد الأمر -كما نرى- ظهور المعنى من ذات الصيغة، دون التوقف على قرينة خارجية.

والتخصيص: إخراج بعض أفراد العام -وهو يفيد الشمول- وجعله قاصراً على ما بقي من أفراده بدليل، فهو قصر العام على بعض أفراده. ويرى الحنفية أن التخصيص: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن، كما سيأتي في حينه.

والتأويل: صرف المعنى الظاهر إلى معنى محتملٍ مرجوح.

أما النسخ -كما سبق- فهو: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.

ومن أمثلة الظاهر:

أ- قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾[1].

فالآية مسوقة لنفي التماثل بين البيع والربا، رداً على اليهود الذين قالوا إنما البيع مثل الربا، ولكنها ظاهرة الدلالة في حل البيع وحرمة الربا باللفظ نفسه، دون حاجة إلى قرينة خارجية، وكل من البيع والربا لفظ عام يحتمل التخصيص، وذلك بأن يكون هناك نص يُخرج منه بعض أفراده التي يشملها، فيصبح مقصوراً على ما بقي من الأنواع كما سيأتي.

ب- وقوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ** ﴾[2]. فقد سيقت الآية لبيان مراعاة وقت السنَّة عند إرادة الطلاق. ومع ذلك: فهي ظاهرة الدلالة في الأمر بأن لا يزيد المكلف على تطليقة واحدة. فقد

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ١.

روى البخاري ومسلم: «أن عبدالله بن عمر طلَّق امرأة له وهي حائض، فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فتغيَّظ رسول الله ﷺ منه ثم قال: «ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر. ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسَّها. فتلك العدة التي أمر الله عز وجل»[1].

حكم الظاهر:

وحكم الظاهر: وجوب العمل بما دل عليه من الأحكام، حتى يقوم دليل صحيح على تأويله أو تخصيصه أو نسخه. وهذا كثير في فروع الأحكام[2].

ثانياً- النص:

النص لغة: رفعك الشيء، من نصَّ الحديث ينصُّه نصاً: رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، وفي (النهاية) من حديث عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزهري، أي أرفعَ له وأسند.

وقال الشاعر:

أنُص الحديث إلى أهله فإن الأمانة في نصِّه[3]

أما النص في الاصطلاح: فعماد تعريفه عند الحنفية: إثبات أن هناك زيادة في الظهور والوضوح، وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها، وإنما جاءت من المتكلم حيث يعرف ذلك بالقرينة، من سياق أو سباق. إلخ وذلك ما قاله

---

(١) رواه البخاري في الطلاق برقم: (٥٢٥٨)، ورقم: (٥٣٣٢). ومسلم في الطلاق برقم: (١٤٧١)، وزاد: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلَّق لها النساء». وانظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٣/ ٣٧٧، ٣٧٨).

(٢) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٤٧).

(٣) انظر: «النهاية» لابن الأثير و«لسان العرب» لابن منظور مادة (ن ص ص).

البزدوي حين عرَّفه بأنه: «ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا من نفس الصيغة». وكان ذلك في رأيه لغةً من قولهم: نصصت الدابة إذا استخرج الراكب منها بتكلُّف، سيرًا فوق سيرها المعتاد[1].

وإذا كانت القرينة التي تعرف بها زيادة الوضوح بمعنى من المتكلم نفسه، تظهر أكثر ما تظهر بأن يكون اللفظ مسوقًا للمعنى المراد، نستطيع أن نعرف النص في ضوء ما ذكر بأنه: «اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة تحتمل التأويل والتخصيص، مع قبول النسخ في عهد الرسالة»[2].

هذا: ويمكن أن نقرر أيضًا، أن النص بما زاد من وضوحه بمعنى من المتكلم: كان احتمال التخصيص والتأويل فيه أبعد من الاحتمال في الظاهر.

أ- ومن أمثلة النص، قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾[3]، فهو نص في نفي التماثل بين البيع والربا من ناحية الحل والحرمة؛ لأن الكلام سيق لبيان هذا الحكم. وذلك ردًا على أكَلَة الربا وأموال الناس بالباطل عندما قالوا إنما البيع مثل الربا، فازداد النص وضوحًا على الظاهر -وهو حل البيع وحرمة الربا- بمعنى من المتكلم لا بمعنى من الصيغة نفسها، فَحِلُّ البيع وحرمة الربا (ظاهرٌ)، ونفي التماثل بين البيع والربا: (نصٌ)؛ لأن الكلامَ سيق لأجله.

ب- ومن الأمثلة أيضًا قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[4]، فإذا كانت الآية -كما مر- «ظاهرًا» في الأمر بأن لا يزيد المكلف على طلقة واحدة، فهي «نص»

---

(١) «أصول البزدوي»: (١/ ٤٦)، وقارن بـ«أصول السرخسي»: (١/ ١٦٤).

(٢) انظر: «تفسير النصوص»: (١/ ١٤٩).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٤) سورة الطلاق، الآية: ١.

في بيان مراعاة وقت السنة عند إرادة الطلاق؛ لأن الكلام سيق لذلك، كما في حديث ابن عمر. وهذا السَّوق زاد في وضوح النص على الظاهر في الآية، وكان ذلك بمعنى من المتكلم، ولم يكن من الصيغة[1].

وهكذا يتبين من المقارنة بين الظاهر والنص في هذين المثالين وما يكون على شاكلتهما، أن موجَب النص، هو موجب الظاهر، ولكن النص يزداد وضوحًا على الظاهر، فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنىً عرف من مراد المتكلم. وإنما يعرف ذلك عند المقابلة بينهما، ويكون النص أولى من الظاهر كما سيأتي[2].

حكم النص:

وحكم النص -كما في حكم الظاهر-: وجوب العمل بما دل عليه، حتى يقوم دليل التأويل أو التخصيص أو النسخ، علمًا بأن الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر -كما قدمنا- لما زاد عليه من الوضوح بتلك القرينة، فكان النص أولى بالعمل عند التقابل ووجب حمل الظاهر عليه، وبذلك نكون قدمنا النص على الظاهر بسبب ازدياد الوضوح فيه من جهة، وكون احتمال التخصيص والتأويل والنسخ فيه أبعد منه في الظاهر، من جهة أخرى[3].

هل الوجوب قطعي؟

ولكن وجوبُ العمل بما دل عليه النص: هل هو على سبيل القطع، أو على سبيل الظن؟

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري مع «أصول البزدوي»: (١/ ٤٧-٤٨).

(٢) وانظر: «التلويح على التوضيح»: (١/ ٢٢٩)، «مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول» لملاخسرو (١/ ٤٠٠-٤٠١) مع حاشية الإزميري.

(٣) المصدر السابق: (١/ ٤٠١)، «تفسير النصوص»: (١/ ١٥٣).

أما مشايخ العراق ومنهم الشيخ أبوالحسن الكرخي، وأبوبكر الجصاص: فمذهبهم وجوب العمل أو ثبوت ما انتظمه كل من الظاهر والنص على وجه القطع واليقين؛ لأن احتمال أن يكون الحكم غير الذي دلَّ عليه النص هو احتمال بعيد.

وإليه ذهب القاضي أبوزيد الدبوسي ومن تابعه. وقد عبر البزدوي عن ذلك بقوله: «حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينًا، وكذلك النص، إلا أن هذا عند التعارض أولى منه»[1].

وهناك من يرى أن حكم كل من الظاهر والنص، وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً، لا قطعًا مع الاحتمال المذكور، وتقديم النص عند التعارض. ووجوب اعتقاد حقية ما أراد الله تعالى من ذلك.

وممن قال بهذا القول: الشيخ أبومنصور الماتريدي وأصحاب الحديث، وبعض المعتزلة[2].

رأينا في هذا الاختلاف:

والذي يبدو أن محل النزاع بين الفريقين هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد -وهو الذي لا تدل عليه قرينة- فالفريق الأول يرى أن هذا الاحتمال لا عبرة له لكونه بعيداً فلا يتنافى مع القطعية. بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال -وإن كان بعيداً- يتنافى مع القطعية؛ فالذي يجب معه هو العمل، دون العلم.

---

(١) «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٤٧-٤٨). وانظر: «تقويم الأدلة» للدبوسي: (ص٢٠٧). «أصول السرخسي»: (١/ ١٤٥-١٦٧).

(٢) انظر: «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٢٣٢-٢٣٣). «المرآة مع المرقاة»: (١/ ٤٠١).

فترى أنه بمقدار تقويم الاحتمال البعيد وأثره عند كل فريق كانت النظرة إلى حكم الظاهر والنص[1].

فالفريق الأول قال بالقطعية، والفريق الثاني قال بالظنية. وصاحب «كشف الأسرار» -وهو من القائلين بالقول الأول- أوضح ذلك بقوله: «وحاصله: أن ما دخل تحت الاحتمال ولو كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم، كخبر الواحد والقياس، وعندنا لا عبرة للاحتمال وهو الذي لا تدل عليه قرينة؛ لأن الناشئ عن إرادة المتكلم -وهي أمر باطن- لا يوقف عليه. والأحكام لا تعلق بالمعاني الباطنية كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة، بل بالسفر الذي هو سبب المشقة»[2].

ويبدو أن المراد من القطع هنا معناه الأعم، وهو عدم احتمال اللفظ غير معناه احتمالاً ناشئًا عن دليل؛ فليس القطع في الظاهر والنص هو الذي نراه -كما سيأتي- في المفسر الذي لا يحتمل إلا النسخ في حياة الرسول ﷺ، أو المحكم الذي لا يقبل حتى النسخ. إذن العمل واجب قطعًا ويقينًا على الرأي الأول مع وجود الاحتمال البعيد أو ما هو أبعد منه حسب درجة الوضوح في الظاهر والنص، فقد علمنا أن الاحتمال واقع في كل منهما، ولكنه في النص أبعد منه في الظاهر، وإذا كان المراد بالظن معناه الأعم أيضًا -وهو أن يحتمل اللفظ غير معناه احتمالاً ناشئًا عن دليل، أو احتمالاً غير ناشئ عن دليل- فالخلاف يكاد

(١) أورد صاحب «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» الرأيين ثم قال: «وما وقع من عبارات بعض المشايخ -رحمهم الله تعالى- من أن النص والظاهر ظنيان في الدلالة، فمرادهم الظن بالمعنى الأعم»: (٢/ ١٩). وانظر: «كشف الأسرار»: (١/ ٤٨).

(٢) «كشف الأسرار»: (١/ ٤٨-٤٩).

يكون لفظيّاً؛ لأن الفريقين متفقان على احتمال النص والظاهر غير معناهما احتمالاً غير ناشئ عن دليل[(١)].

وفي كتاب عبدالعزيز البخاري نفسه «كشف الأسرار» ما يؤيد الذي أشرنا إليه، كما أن صاحب التلويح بعد أن ذكر الرأي القائل بأن حكمهما وجوب الحكم قطعًا ويقينًا، وعلله بأن الاحتمال -وإن كان بعيدًا- قاطع لليقين، وبعد أن أورد الرد على هذا القول بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل قال:

«والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع -وهو الأصل- وقد يفيد الظن، وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل»[(٢)].

ثالثاً- المفسَّر:

أما المفسَّر: فهو «اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل، أو التخصيص. ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة».

وقد عبر عنه السرخسي بأنه: «اسم اللفظ الذي يعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل»[(٣)]. وبهذا كان المفسر فوق الظاهر والنص وضوحًا؛ لأن احتمال التأويل والتخصيص قائم فيها. أما هو: فلا يحتمل شيئًا من ذلك.

ويتبدى ذلك في كثير من نصوص الأحكام: فقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾[(٤)]. يرى فيه أن لفظ المشركين وإن كان يحتمل التخصيص بفريق دون

---

(١) المصدر نفسه: (١/ ٤٨-٤٩). وانظر: «التلويح مع التوضيح»: (١/ ٢٣٢) فما بعد.

(٢) «كشف الأسرار»: (١/ ٤٨). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٢٣١-٢٣٢).

(٣) «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٠). وانظر: «المرآة مع المرقاة»: (١/ ٤٠٢).

(٤) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

آخر، إلا أن (كافة) تنفي أي احتمال للتخصيص بفرد أو فئة أو طائفة، فلا يكون الخروج من عهدة الامتثال إلا بقتال المشركين كافتهم دون أي استثناء ولا يتنافى ذلك مع ما إذا أخرج البعض بنص[1].

كذلك قوله جل وعلا في حد القذَفة، وهم الذين يتهمون الرجال المحصنين والنساء المحصنات بتهمة الزنا: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[2]. وقوله تعالى في عقوبة الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[3].

فكل من كلمة (ثمانين) في الآية الأولى، وكلمة (مائة) في الآية الثانية عددٌ، والعدد لا يحتمل الزيادة ولا النقص، فهو من المفسَّر؛ لذا كانت الدلالةُ في الآية الأولى على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة، وفي الآية الثانية على وجوب جلد الزاني والزانية مائة جلدة: دلالةً واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصًا، بأن تصبح العقوبة أقل من المنصوص عليه أو تنحصر بفئة دون أخرى[4]. وحين نقول ذلك عن العدد، لا ننسى أن للعرب نظرة خاصة إلى بعض الأعداد، كما نرى في (السبعين) حيث يطلقونه ويريدون به الكثرة في أغلب الأحيان.

ولكن هذه الأحكام كلها كانت تحتمل النسخ في عهد الرسالة.

ومن المفسَّر أيضًا: الصيغة التي ترد مجملة، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها، حتى تصبح مفسَّرة لا تحتمل التأويل؛ وذلك كقوله

---

(١) وانظر: «أحكام القرآن» لأبي بكر الجصاص: (٣/ ١١١).

(٢) سورة النور، الآية: ٤.

(٣) سورة النور، الآية: ٢.

(٤) المصدر السابق: (٣/ ٢٦٨). «أحكام القرآن» لأبي بكر بن العربي: (٣/ ١٣٣٦).

جل وعلا: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[1]. فقد سئل أحمد بن يحيى[2] عن الهلوع؟ فقال: قد فسره الله ولا يكون تفسير أبين من تفسيره؛ يعني أن الهلع هو الجزع عند الشر، والمنع عند الخير، أخذًا من قوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ في تفسير (الهلوع)، من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ فالهلوع هو الذي إذا ناله الشرُّ أظهر شدة الجزع وإذا ناله الخير بخل به ومنعه الناس[3].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾[4]. ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[5]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[6]. فألفاظ الصلاة والزكاة والحج والصيام ألفاظ مجملة، لها معانٍ لغوية واستعملها الشارع في معانٍ خاصة، فأصبح إلى جانب المعاني اللغوية معانٍ شرعية، وجاءت الآيات الكريمة على ذكرها مجملة غير مفصَّلة، فبيَّنها رسول الله ﷺ، وفصَّل معانيها بأقواله وأفعاله، فصلى وقال -كما روى البخاري-: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي»[7]، وحجَّ وقال -كما في حديث جابر الذي رواه أحمد ومسلم

(١) سورة المعارج، الآية: ١٩.

(٢) هو العلامة المحدث إمام النحو المشهور بـ«ثعلب» توفي سنة ٢٩١هـ، وانظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي: (١٤/ ٥).

(٣) وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٨/ ٢٩٠).

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٦) سورة البقرة الآية (١٨٣).

(٧) تقدم (ص١١٠).

والنسائي-: «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»[1]. . إلخ. وكتب في الزكاة ما كتب[2]، وبيَّن حدود الصيام، فأصبحت هذه المجملات من المفسَّر. وهكذا كل مجمل في الكتاب الكريم يصبح مفسَّرًا بعد أن تبيِّنه السنة القولية أو الفعلية بيانًا قاطعًا، ويكون هذا البيان جزءًا مكمِّلاً للمجمل وهو ما يسمى في العرف القانوني اليوم بالتفسير التشريعي. . . ومن هنا رأينا الإمام النووي يقول عند شرح حديث: «لتأخذوا مناسككم»: «فهذه اللام لام الأمر، ومعناه: خذوا مناسككم، وتقديره: هذه الأمور التي أتيت بها في حجتي من الأقوال والأفعال والهيئات هي أمور الحج وصفته، وهي مناسككم فخذوها عني واقبلوها، واحفظوها واعملوا بها، وعلِّموها الناس. . ثم قال الإمام النووي: وهذا الحديث أصل عظيم في مناسك الحج وهو نحو قوله ﷺ في الصلاة: «صلوا كما رأيتموني أصلِّي»[3].

وهكذا يكون للمفسِّر موردان:

أحدهما: المستفاد من الصيغة نفسها في النص بحيث لا يحتمل التأويل أو التخصيص.

والثاني: المستفاد من بيان تفسيري قطعي ملحق بالصيغة، صادر عمن له سلطة البيان، شأن المجمل الذي بيَّنته السنة بيانًا قاطعًا. ولقد بيَّن ذلك البزدوي عندما عرَّف المفسَّر فقال: «وأما المفسَّر فما ازداد وضوحًا على النص سواء كان بمعنى في

---

(١) تقدم (ص١٥١). وانظر: «شرح النووي على مسلم»: (٩/ ٤٥). «السنن الكبرى» للبيهقي: (٥/ ١٣٠). «فتح الباري»: (٣/ ٤٦٤).

(٢) انظر في ذلك -على سبيل المثال- ما روى البخاري من حديث أبي بكر -رضي الله عنه- «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم (١٤٥٣) و(١٤٥٤).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (٩/ ٤٥).

النص أو غيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عامًا فلحقه ما انسد به باب التخصيص»[1].

حكم المفسَّر:

وحكم المفسر: وجوب العمل بما دل عليه قطعًا، حتى يقوم الدليل على نسخه، فالمفسر لا مجال لأن يصرف عن ظاهره، ويراد منه معنى آخر، إذ لا يقبل التأويل ولا التخصيص، وإنما يحتمل النسخ والتبديل، وذلك إذا كان ما دل عليه هو من الأحكام الفرعية التي تقبل التبديل. وما لم يقم دليل على النسخ، فوجوب العمل قائم[2].

وحريٌّ بنا استذكار ما سبق من أن النسخ -بشروطه- لا يكون إلا بكتاب أو سنة، وما دام الأمر كذلك: فمجال النسخ محدود بحياة النبي ﷺ، إذ لا وحي منزل ولا سنة محدثة إلا في تلك الحِقبة، أما بعد وفاته ﷺ: فجميع نصوص الكتاب والسنة محكمة، لا تقبل النَسخ أو الإبطال؛ وهكذا فكل ما يقوله العلماء عن احتمال النسخ بالنسبة للمفسر أو غيره من نص أو ظاهر، فمجاله تلك الحِقبة الزمنية المباركة، وهي حياة النبي ﷺ، وقد انتهى الأمر بانتهائها؛ لأنه لا توجد بعد الرسول ﷺ، سلطة تشريعية تملك نسخًا أو تبديلاً، وهو يبلِّغ ويبين، واجتهادات الفقهاء التي تأتي من بعد: لا تمنع الاحتمال.

هذا: ومن الواضح أن دلالة المفسر على الحكم، أقوى من دلالة النص والظاهر عليه؛ لذا يقدم على أي منهما إذا حصل نوع من التعارض، ويحمل

---

(١) «أصول البزدوي»: (١/ ٥٠). «مرقاة الوصول» مع «حاشية الإزميري»: (١/ ٤٠٢-٤٠٣).
(٢) وانظر: «كشف الأسرار»: (١/ ٥٠). «المرقاة»: (١/ ٤٠٢-٤٠٣).

النص والظاهر عليه. وهكذا يكون المعتبر هو الحكم الذي أخذ من المفسر، ثم يكون ما يؤخذ من الظاهر أو النص تبعًا لذلك.

رابعاً- المحكم:

أما المحكم: فهو «اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً، ولا تخصيصًا، ولا نسخًا لا في حياة النبي ﷺ ولا بعد وفاته بالأولى، وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فقد ثبت بالدليل المعقول أنه وصف دائم أبدًا حقُّ اليقين لا يجوز سقوطه. ومثل ذلك كل الآيات الدالة على صفات المولى تقدست أسماؤه الحسنى وتباركت صفاته العُلى والأخبار المحضة الصادرة من الشارع، وكل ما هو من ذلك بسبيل مما لا يحتمل التبديل قطعاً»[1].

والمحكم: مأخوذ من أحكم بمعنى أتقن، وبناء محكم: أي مأمون الانقضاض، وقيل: مأخوذ من قول القائل: أحكمت فلانًا عن كذا أي رددته ومنعته ومنه قول القائل:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكمو أن أغضبا

ومنه أيضًا حكَمة الفرس، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها من الجماح[2].

فالمحكم لا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر إن كان خاصًا، ولا التخصيص بإرادة معنى خاص إن كان عامًا؛ لأنه مفصل ومفسر تفسيرًا لا يتطرق معه أي احتمال[3].

---

(١) انظر: «المرقاة على المرآة»: (١/ ٤٠٣-٤٠٤). «تفسير النصوص»: (١/ ١٧١).

(٢) «أساس البلاغة» للزمخشري، و«لسان العرب» لابن منظور: مادة: (ح ك م).

(٣) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٥).

أما النسخ: فإنه لا يحتمله في حياة النبي ﷺ التي هي حقبة التنزيل وعهد الرسالة ولا بعدها، وذلك في حالتين:

أولاهما: أن يكون الحكم الذي دل عليه حكمًا أساسيّاً من قواعد الدين، كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته، والإيمان بكتبه ورسله واليوم الآخر، والإخبار بما كان في الماضي، أو أن يكون ذلك الحكم مقرراً لأمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال؛ كالعدل والمساواة وبر الوالدين، وصلة الرحم، والوفاء بالعهد. أو محاربًا لأضدادها من الرذائل، كالكذب والظلم والغش.. وما إلى ذلك.

الثانية: أن يكون ذلك المدلول حكمًا جزئيّاً ولكن وقع التصريح بتأبيده ودوامه، ذلك: كما في قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾[1] وقوله في قاذفي المحصنات وعدم قبول شهادتهم: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾[2].

ومثله ما ذكرنا سابقًا من تأبيد الجهاد، حيث بيَّن رسول الله ﷺ أنه ماض إلى يوم القيامة[3]؛ فقد اقترن بكل واحد من النصوص، ما أفاد تأبيد الحكم الذي اشتمل عليه[4].

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٣.

(٢) سورة النور، الآية: ٤.

(٣) تقدم، وانظر: «الجامع الصحيح» للبخاري مع «الفتح» رقم: (٢٨٥٢) باب الجهاد ماض مع البر والفاجر من كتاب الجهاد: (٦/ ٥٦)، «سنن أبي داود» رقم: (٢٥٣٢) كتاب الجهاد.

(٤) وانظر: «كشف الأسرار»: (١/ ٥١)، «التوضيح» لصدر الشريعة: (١/ ٢٣١).

المحكم لذاته والمحكم لغيره:

لقد علم مما سبق أن عدم قابلية النسخ تكون أحيانًا من ذات النص وأحيانًا أخرى من خارج النص.

آ- أما من ذات النص: فكما في هذه الأمثلة القريبة التي أوردناها للحالتين الآنفتي الذكر.

ب- وأما من خارج النص: فيكون لانتهاء عهد الرسالة بوفاة النبي ﷺ من غير أن يثبت نسخ، وحقبة النسخ محدودة بانقطاع الوحي كما بينا من قبل.

ففي الحالة الأولى: يكون المحكم محكمًا لذاته؛ لأن الإحكام جاء من ذات النص.

وفي الحالة الثانية: يكون محكمًا لغيره؛ لأن الإحكام جاء من خارج النص، وهذا يشمل الأقسام الأربعة للواضح، قال عبدالعزيز البخاري: «ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبدل عقلاً، كالآيات الدالة على وجود الصانع، وصفاته جل جلاله، وحدوث العالم، وهذا يسمى محكمًا لعينه.

وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ، ويسمى هذا محكمًا لغيره، وهذا النوع يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم»[1].

حكم المحكم:

وحكم المحكم: أنه يجب العمل به قطعًا، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر، كما لا يحتمل النسخ والإبطال، ومن هنا كانت دلالته على الحكم

(١) «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»: (١/ ٥١)، وانظر: «التوضيح» لصدر الشريعة: (١/ ٢٣٢-٢٣٣)، «مرآة الأصول»: (١/ ٤٠٣-٤٠٤).

أقوى من جميع الأنواع السابقة؛ فاللفظ مسوق لبيان الحكم والاحتمال بجميع أنواعه محكوم عليه بالانتفاء؛ لذا كان طبيعياً أن يقدم على أي نوع يتعارض معه، ويحمل الآخر عليه[1].

تفاوت مراتب الواضح وأثره في الأحكام:

وهكذا يتبين بعد البحث أن أقسام الواضح عند الحنفية ليست على درجة واحدة في الوضوح، وإنما هي متفاوتة المراتب في ذلك. فأقواها المحكم، ويليه المفسر، ثم النص، ويأتي بعده الظاهر.

وإنما تظهر ثمرة هذا التفاوت عند التعارض، حيث يقدم الأقوى من المتعارضين، كما سيأتي؛ فالظاهر يسقط بالنص، والنص بالمفسَّر، والمفسَّر بالمحكم[2]. والمقصود بالتعارض هنا الظاهري منه، الذي مرده نظر الناظر وبحثه، أما التعارض الحقيقي: فمنتفٍ عن نصوص هذه الشريعة في ذاتها.

التعارض وأثر التفاوت فيه:

أشرنا إلى أن التفاوت بين الأقسام الأربعة إنما يظهر عند التعارض، ونقدم -فيما يلي- بعض النماذج لهذا التعارض، وكيف يقدم الأقوى على ما هو دونه، حسب التدرج في الوضوح:

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٢٣٢). «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٦).

(٢) انظر: «مرقاة الوصول مع مرآة الأصول»: (١/ ٤٠٤) مع حاشية الإزميري. وقال صاحب التلويح: «إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسَّر عليهما، والمحكم على الكل، لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى»: (١/ ٢٣٣).

أ- تعارض الظاهر مع النص:

من حالات تعارض النص مع الظاهر في نصوص الكتاب: ما جاء في شأن الحكم بأن الزواج بغير المحرمات حلال، مع ما جاء في شأن تحديد ما يحل من النساء بأربع زوجات.

ففي سورة النساء بعد أن ذكر الله تعالى المحرمات من النساء قال سبحانه: **﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾**[1]. وفي آية أخرى: جاء قوله عز وجل: **﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾**[2].

فالآية الأولى: تدل على حل الزواج بغير المحرمات المذكورات قبلاً ولكن دون تحديد عدد، **﴿مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾** وهذه الدلالة -أي دلالة الكلام على عدم التحديد- من قبيل الظاهر؛ لأن الكلام لم يُسَقْ لهذا المعنى، وإنما سيق لبيان من يحل من النساء بعد بيان المحرمات في الآية السابقة. فيجوز للرجل بمقتضى عموم هذا الظاهر وإطلاقه أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات.

---

(١) قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (٢٣) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٢٣-٢٤].

(٢) سورة النساء، الآية: ٣.

والآية الثانية: نص في اقتصار الحلّ على الأربع، فتحرم الزيادة على هذا العدد. وهكذا يبقى التعارض فيما وراء الأربع، فهو حلال في الآية الأولى، حرام في الآية الثانية.

وفي هذه الحالة يقدم الأقوى، فيرجح النص -وهو تحديد الحل بأربع، وتحريم ما وراءها- على الظاهر الذي لم يحدد الحلال من الزوجات بعدد، ويحمل الثاني على الأول؛ لأن النص سيق أصالة لإفادة هذا الحكم وهو تحديد ما يحل للمسلم بأربع.

ومن هنا كان من المقرر شرعًا أنه لا يجوز للمسلم أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات[1].

ب- تعارض المحكم مع النص:

ويوردون لتعارض المحكم مع النص قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾[2] مع ما جاء في شأن زوجات الرسول ﷺ من قوله جل وعز في سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾[3].

فالآية الأولى: نص في إباحة ما عدا المحرمات المذكورة قبله. وذلك يشمل زوجات الرسول ﷺ بعد وفاته، غير أن النص الثاني وهو قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ..﴾. الآية، دل على تحريم الزواج بإحداهن بعد وفاته، والنصُّ على

(1) وانظر: «التوضيح والتلويح»: (1/ 233) مع «حاشية التفتازاني».

(2) سورة النساء، الآية: 24.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 53.

التأبيد جعله محكمًا لا يحتمل النسخ والتبديل، فيقدم على النص في العمل بموجبه ويحمل النص عليه؛ ولذا كان الحكم المقدم والمعتبر، تحريم أن يتزوج أحد بزوجة من زوجات رسول الله أبداً بعد وفاته ﷺ[1].

جـ- تعارض المفسر مع المحكم:

ومن تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى في شأن الشهادة والشهود: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2]. مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾[3].

فالأول: وهو قوله ﴿وَأَشْهِدُوا..﴾ مفسَّرٌ لا يحتمل قبول شهادة غير العدول؛ لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء؛ وإذا كان الأمر كذلك فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب؛ لأنه يصدق عليه أنه عدلٌ بعد التوبة.

والثاني: وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ محكَم لوجود التأبيد فيه صريحًا فيقتضي عدم قبول شهادته وإن تاب.

فيترجح الثاني -وهو المحكم- على الأول -وهو المفسر- فلا تقبل شهادة من أُقيم عليه حد القذف، ولو كان عدلاً وقت الشهادة، بأن تاب بعد إقامة الحد عليه[4].

---

(1) وانظر: «الجامع الأحكام القرآن» للقرطبي: (٤/ ٢٢٨). «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (٦/ ٢٨٤٠).

(2) سورة الطلاق، الآية: ٣.

(3) سورة النور، الآية: ٤.

(4) وقد أورد بعض الأصوليين اعتراضاً سَمجاً على هذا المثال وأجاب عنه ملاخسرو في «المرآة» والإزميري في الحاشية عليها: (١/ ٤٠٥-٤٠٦). فلينظره من شاء!

المطلب الثاني- الواضح عند المتكلمين

أولاً- الظاهر والنص:

١- عند الإمام الشافعي:

يبدو للباحث في كتب الشافعي -رحمه الله-: أن هذا الإمام لم يضع حدوداً بين الظاهر والنص؛ فهما في تعبيره اسمان لمسمىً واحد، فالنص عنده يطلق على الظاهر، والظاهر يطلق على النص، إذ تراه في الرسالة يطلق على ما يحتمل وما لا يحتمل أنه (نص) كما يقابل النص أحياناً بالمجمل، ويبدو أنه كان يلحظ المعنى اللغوي إلى حد بعيد.

جاء في الرسالة تحت باب (كيف البيان): [والبيان اسم لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيدَ بيان من بعض، ومختلفةً عند من يجهل لسان العرب.

فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به لما مضى من حكمه -جل ثناؤه- من وجوه.

فمنها: ما أبانه لخلقه نصاً؛ مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً، وأنه حرَّم الفواحش، ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيَّن كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بيّن نصاً.

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيّه، مثل عدد الصلوات والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سنَّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم. وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله ﷺ، والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل].

وهكذا أطلق الإمام الشافعي على ما يحتمل، وما لا يحتمل: أنه نص.

وفي مكان آخر يقابل النص بالمجمل فيقول: [وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان:

أحدهما: نص كتاب، فاتَّبعه رسول الله كما أنزل الله.

والآخر: جملةٌ بيَّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عامًا، أو خاصًا، وكيف أراد أن يأتي به العبادُ وكلاهما اتَّبع فيه كتابَ الله][1].

وكما أسلفنا، يلاحظ أن الإمام الشافعي -رضي الله عنه-، قد لمح المعنى اللغوي حين لم يفرق بين النص والظاهر، قال إمام الحرمين في البرهان: «أما الشافعي: فإنه يسمي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبوبكر، وهو صحيح في وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور، يقال: نصَّت الظبية إذا عنَّت وظهرت، ومنه المنصَّة لكرسي العروس الذي تظهر عليه وهي تجلى»[2].

وقال المازري: أشار الشافعي والقاضي أبوبكر إلى أن النص يسمى ظاهراً وليس ببعيد؛ لأن النص في أصل اللغة الظهور. وقال ابن برهان: لعل الشافعي إنما سمى الظاهر نصاً؛ لأنه لمح فيه المعنى اللغوي[3].

---

(١) «الرسالة»: (ص٩١) فما بعد.

(٢) وانظر: «البرهان» لإمام الحرمين: (١/ ٤١٦) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. وفي «أساس البلاغة» للزمخشري: «لا أفعل ذلك ما عنَّ في السماء نجم» أي ما عرض وظهر.

(٣) انظر: «المستصفى»: (١/ ٣٨٤). «الإبهاج» للسبكي: (١/ ٣٩٥). «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (ص ١١٤) للمؤلف.

٢- النص والظاهر بعد الشافعي:

أ- غير أن الأصوليين الذين كتبوا على طريقة المتكلمين بعد الإمام الشافعي، درج أكثرهم على وضع حد بين الظاهر والنص.

فالظاهر: ما يقبل الاحتمال.

والنص: ما لا يقبل الاحتمال[١].

فكل ما كانت دلالته على معناه بدرجة من القطع لا يقبل الاحتمال: فهو النص.. وإلا: فهو الظاهر ودلالته ظنية[٢]. وعلى ذلك: فالنص عند هؤلاء، يرادف المفسَّر والمحكَم عند الحنفية، من حيث القطعية وعدم الاحتمال[٣].

ب- وهناك فريق ثان من المتكلمين قسَّم واضح الدلالة إلى قسمين:

١- نص صريح: وهو ما دل بشكل قاطع على معنى مفصَّل متعيَّن، ولا يحتمل التأويل الذي هو -كما مر- صرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح غير ظاهر، لدليل. فالنص الصريح هذا يرادف المفسَّر والمحكم عند الحنفية.

٢- نص غير صريح: وهو ما دل على معنى مع احتمال دلالته على غيره، وهذا يسمى ظاهراً ويسمى نصاً. فالنص والظاهر بهذا الاتجاه مترادفان[٤].

(١) انظر: «البرهان»: (١/ ٤١٦). «تيسير التحرير»: (١/ ١٢٦). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٧٢).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٥٩). «فواتح الرحموت»: (٢/ ١٩).

(٣) انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (١/ ٣١٩). «المستصفى»: (١/ ٣٨٤).

(٤) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة: (٢/ ٥٦٠-٥٦١) تحقيق الدكتور عبدالكريم النملة.

حكم الظاهر :

وحكم الظاهر عند المتكلمين -بشكل عام-، أن يصار إلى معناه الظاهر، ويعمل بمدلوله، وأنه لا يجوز تركه إلا بتأويل صحيح[1] .

حكم النص :

أما حكم النص: فهو أن يصار إليه، ويعمل بمدلوله قطعًا، ولا يعدل عنه إلا بنسخ[2] .

وعلى كل فالمقرر أنه لا يعمل بالظاهر -عندهم- فيما يحتاج إلى القطعي؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به، فلا يسوغ الاستدلال به على ما يحتاج إلى القطع، فالظني لا يصلح حجة فيما يحتاج إلى القطعي[3] .

ثانياً- المحكم :

أما المحكم عند المتكلمين: فيشمل النص والظاهر، وفي كلام الشافعي السابق إشارة إليه[4]، وذلك ما نراه عند القاضي العضُد الذي بيَّن أن المحكم: هو المتضح المعنى سواء أكان نصًا أم ظاهراً[5] . وقال السبكي في كتابه «الإبهاج»:

---

(١) المصدر السابق: (٢/ ٥٦٣). «ميزان الأصول» لعلاء الدين السمرقندي: (ص٣٦٠) تحقيق الدكتور زكي عبد البر.

(٢) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة مع شرحه لعبدالقادر بدران: (٢/ ٢٩-٣٠). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٧٣). «اللمع» للشيرازي: (ص٢٦-٢٧).

(٣) «الإبهاج شرح المنهاج»: (١/ ١٣٦).

(٤) انظر: «الأم» للشافعي: (٧/ ١٨٠).

(٥) راجع: «مختصر المنتهى» لابن الحاجب مع «شرح العضد»: (٢/ ٣١٢). «نهاية السول» للإسنوي شرح منهاج البيضاوي: (٢/ ٦٠).

(المحكم جنس لنوعيه: النص والظاهر[1]). وبهذا يشمل المحكم عند المتكلمين، الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيم الحنفية[2].

مقارنة:

ولو أردنا أن نعقد مقارنة عاجلة بين طريقتي المتكلمين والحنفية لرأينا -على شيء من التحفظ، وملاحظة تعدد الشُّعب عند المتكلمين لحرصهم على ملاحظة المعنى اللغوي- ما يلي:

ما دام الظاهر عند المتكلمين هو ما يقبل الاحتمال ودلالته ظنية، فهو قسم من النص عند الحنفية؛ لأن الاحتمال قائم في كل منهما حسب الاصطلاح الذي كان الجنوح إليه.

أما النص: فباعتباره عند جمهرة المتكلمين: ما دل على معناه دلالة قطعية لأنه لا يقبل الاحتمال. فهو كالمفسَّر عند الحنفية.

أما المفسَّر الذي رأيناه عند الحنفية: فلم يشتهر عند المتكلمين إطلاقه على معنى اصطلاحي محدَّد كما اشتهر عند الحنفية. إلا أن الإمام الشافعي قد استخدم هذا التعبير فيما يكون في مقابلة ما اعتبره مجملاً؛ ففي معرض الاحتجاج بحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[3] قال في كتابه «الأم»: [والحديث عن رسول الله ﷺ «فيما سقت السماء العشر» جملة، والمفسَّر يدل على الجملة] فاعتبر الشافعي حديث «فيما سقت السماء العشر»[4]

---

(١) انظر: «الإبهاج»: (١/ ٣٦٠) فما بعد.

(٢) انظر: «مسلم الثبوت»: (٢/ ١٩) مع «المستصفى».

(٣) رواه البخاري في الزكاة برقم: (١٤٤٧) ورقم: (١٤٨٤). ومسلم في الزكاة برقم: (٩٧٩).

(٤) رواه البخاري في الزكاة برقم: (١٤٨٣). ومسلم في الزكاة برقم: (٩٨١) بنحوه.

مجملاً، وحديث «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» مفسَّراً بيَّن ذلك المجمل وأوضح حدوده[1].

والرازي في كتاب «المحصول» أطلق المفسَّر أيضًا على نوعين:

أ- اللفظ الذي احتاج إلى تفسير وقد ورد عليه تفسيره.

ب- اللفظ الواضح المستغني عن التفسير، لوضوحه في نفسه[2].

أما المحكم: فهو عند المتكلمين -كما قدمنا- يشمل الظاهر والنص، بل يشمل عند البعض جميع الأقسام التي عند الحنفية[3].

(١) انظر: «الأم» للشافعي: (٧/ ١٨٠). «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٢٢٣).

(٢) «المحصول» للرازي: (١، ق ٣/ ٢٢٧-٢٢٨).

(٣) انظر: «مسلَّم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (٢/ ١٩).

المبحث الثاني

المبهم

مراتبه وأقسامه

المطلب الأول- المبهم عند الحنفية:

ويراد بالمبهم هنا: ما خفيت دلالته من الصيغة نفسها أو لعارض، فتوقف فهم المراد منه على غيره. وقد يزول هذا الخفاء فيفهم المراد، وقد يتعذر الفهم. وهو أربعة أنواع:

الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه[1].

أولاً- الخفي:

لئن كان الظاهر أقل أنواع الواضح وأدناها رتبة من ناحية الوضوح، إن الخفي يقابل الظاهر في أقسام المبهم؛ فهو أقل أنواعه خفاء وأدناها رتبة.

---

(١) جاء في «التلويح» لسعد الدين التفتازاني: (١/ ٢٣٣): «إذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض، الثاني يسمى خفياً، والأول إما أن يدرك بالعقل أو لا، الأول: يسمى مشكلاً، والثاني: إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً، الأول: يسمى مجملاً، والثاني: متشابهًا. فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف».

والخفي في اللغة: مأخوذ من الخفاء وهو عدم الظهور، والستر والكتمان، ولقد عرفه العلماء بتعاريف متقاربة لا تكاد تتفاوت[١].

ويمكن تعريفه بأنه: «اللفظ الظاهر في دلالته على معناه، ولكن عرض له من خارج صيغته ما جعل في انطباقه على بعض أفراده نوع غموض وخفاء، لا يزول إلا بالطلب والاجتهاد»[٢]، فيعتبر اللفظ خفياً بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد، بسبب أن الخفاء عرض له عند التطبيق.

منشأ الإبهام في الخفي:

ومنشأ الإبهام في الخفي: أن يكون للفرد المراد إعطاؤه الحكمَ- : اسم خاص به، أو أنه ينقص صفة، أو يزيد صفة عن سائر الأفراد، فهذه التسمية الخاصة، أو الزيادة أو النقص: تحيطه بالاشتباه، فيصبح ذلك اللفظ الظاهر في الدلالة على معناه، خفياً بالنسبة إلى هذا الفرد؛ لأن هذا الفرد لا يدرك من اللفظ نفسه أنه مما يتناوله ذلك اللفظ، بل لابد له من أمر خارجي[٣].

إزالة الإبهام:

وطريق إزالة الإبهام في الخفي هو الاجتهاد والنظر والتأمل. وعماد ذلك رجوع القاضي أو المجتهد إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة اللغة والتعليل، ومقاصد الشريعة. وهذا ما قد يختلف فيه نظر الباحثين:

أ- ففي شأن حد السرقة، جاء قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٤]. ولفظ السارق ظاهر الدلالة على معناه وهو -كما يقول الفقهاء-

---

(١) «المصباح المنير» مادة (خ ف ي).

(٢) وانظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٧٦). «أصول البزدوي»: (١/ ٥٢) مع «كشف الأسرار».

(٣) انظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: (١/ ٥٢).

(٤) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

«أخذ المال المتقوم المملوك للغير خفية من حرز مثله». فكل من انطبق عليه هذا المعنى ولم يعرف بصفة أخرى سوى السرقة فلفظ السارق ظاهر فيه، ولكن حصلت حاجة إلى البحث في مقدار انطباق ذلك على: (الطرَّار) و(النباش)[1].

والأول: هو الذي يسارق والأعين يقظة ويسلب مال ضحيته.

والثاني: هو الذي ينبش القبور والعياذ بالله.

أ- أما عن الطرَّار: فقد وصل العلماء بعد البحث والتأمل، إلى أنه سارق وزيادة، وقد يكون أكثر خطرًا من السارق العادي؛ ولذا حصل الاتفاق على اعتباره سارقًا، وتطبيق النص الذي يحمل عقوبة السارق عليه[2].

ب- غير أن اختلافًا نشأ حول (النباش).

١- فذهب الجمهور -وفيهم الأئمة الثلاثة وأبويوسف من الحنفية- إلى أن انفراد النباش بهذا الاسم، إنما كان للدلالة على سبب السرقة، وليس لنقص في معنى السرقة بفعله؛ ولذلك أعطوه حكم السارق نفسه، شأنه شأن الطرَّار الذي حصل الاتفاق على حكمه -كما أسلفنا-[3].

٢- وذهب أبوحنيفة ومحمد، إلى أن انفراد النباش بهذا الاسم كان لنقص في معنى السرقة بفعله، وقد جاء النقص في نظرهما من ناحية حرز المثل بالنسبة للمسروق وما إلى ذلك.. من كون المسروق -وهو الكفن عادة- مما تنفر منه النفوس وتشمئز.. ولذلك ذهبا إلى وجوب التعزير في حقه، لا إلى إقامة الحد عليه[4].

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٧).

(٢) المصدر السابق: (١/ ١٦٧)، «كشف الأسرار»: (١/ ٥٢)، «تقويم الأدلة» للدبوسي.

(٣) وانظر «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٧).

(٤) المصدر السابق: (١/ ١٦٧)، «المرآة»: (١/ ٤٠٦) مع «المرقاة».

والراجح في نظرنا: ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار النباش سارقًا؛ فتطبق عليه العقوبة، إذا بلغ ما سرقه مبلغ وجوب العقوبة. فهو سارق من مكان يعتبر حرز مثل نسبياً، ومقدمٌ على الجناية بتصميم ليأخذ ما حرم الله، مستبيحًا له عازمًا على تملكه. ولا شك أن مصلحة الجماعة تقتضي أن يعامل معاملة السارق، لما يأتي به من حقير العمل حين يقدم على سرقة الكفن فينتهك حرمة الميت، ويرتكب العمل الذي يضم إلى السرقة، خبث النفس، وسوء الطوية، وإهدار كرامة الإنسان[1].

ب- ومن أمثلة الخفي أيضًا لفظ (القاتل) من قوله ﷺ: «ليس لقاتل ميراث» الذي رواه مالك وأحمد وابن ماجه والبيهقي وغيرهم[2]، في شأن حرمان الذي يقتل مورثه من الإرث.

فلفظ (القاتل) ظاهر الدلالة فيمن يباشر القتل الموجب للقصاص، وهو القتل عمدًا بدون وجه شرعي مبيح، ويكاد يكون من المتفق عليه: أن قاتل العمد لا يرث من المقتول شيئًا، إلا ما حكي عن سعيد بن جبير وابن المسيب. ولا تعويل على هذا القول لشذوذه وقيام الدليل على خلافه[3].

حتى إذا تركنا القتل الموجب للقصاص وجدنا نوعًا من الإبهام والخفاء يكتنف لفظ (القاتل) في تطبيقه على بعض أفراده، فكان خفيًا في القاتل خطأ، أو ما

---

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم: (١١/ ٢٣٠). «أحكام القرآن» لابن العربي: (٢/ ٦٠٨). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٦/ ١٦٤). «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٢٣٧).

(٢) سبق تخريجه في مبحث «طريقة الحنفية في تقسيم الحديث حسب وصوله إلينا»، ص (١٣٨).

(٣) وانظر: «المغني» لابن قدامة المقدسي: (٦/ ٥٧١-٥٧٣) و(٨/ ١٥٧). «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة: (ص٢٤١-٢٥٠).

جرى مجرى الخطأ، كالقتل بالسبب، وقتل الصبي والمجنون والنائم، كما يبدو خفياً في القاتل عمداً بوجه شرعي مبيح، كالقتل دفاعًا عن النفس، وكالقتل قصاصًا وحدّاً، وقتل العادل الباغيَ، إلى غير ذلك مما يرى مفصلاً في كتب الفروع. ولإزالة الخفاء كان لا بد من البحث والتأمل.

١- فالحنفية يرون أن القتل الذي يمنع من الإرث: هو القتل الذي يتعلق به وجوب القصاص، أو الكفارة؛ والذي يتعلق به وجوب القصاص: هو القتل العمد، أما الذي يتعلق به وجوب الكفارة: فهو شبه العمد، والخطأ.

فالقاتل في إحدى هذه الحالات الثلاث يُمنع من الإرث عندهم، ولا يمنع في غيرها[1].

٢- وذهب الشافعية -في الصحيح عندهم- إلى أن القاتل لا يرث بحال؛ فلفظ (القاتل) في الحديث يشمل كل الأفراد التي تنطوي تحته، دون تفريق بين حالة وحالة أخرى[2].

٣- أما الحنابلة: فقد جعلوا ضابط القتل المانع من الإرث القتل بغير حق، وهو المضمون بقوَد، أو دية، أو كفارة. وعلى هذا: فالقاتل الذي لا يرث هو قاتل العمد، وشبه العمد، والخطأ، والمتسبب، وكذا الصبي، والمجنون، والنائم، وكل قاتل يعتبر قتله جارياً مجرى الخطأ. أما القاتل بحق: فلا يمنع من الميراث[3].

---

(١) انظر: «شرح السراجية» في الفرائض عند الحنفية للسيد الجرجاني: (ص٩-١٠).

(٢) «المهذب» للشيرازي: (٢/ ١٤).

(٣) انظر: «المغني» لابن قدامة: (٦/ ٢٩١-٢٩٢). «المقنع» لابن قدامة مع الحاشية: (٢/ ٤٦١-٤٦٢).

٤- وأما المالكية: فالقاتل الذي لا يرث عندهم، هو الذي يقتل عمدًا عدوانًا دون وجه شرعي مبيح، سواء كان مباشرًا أو متسببًا، حتى لو كان القاتل صبيًا أو مجنونًا، فإنه يمنع من الإرث.

أما غير القاتل عمدًا، أو القاتل بحق، أو القاتل خطأ: فلا يمنع من الإرث عندهم(١).

وهكذا كان الخفاء الذي عرض لبعض أفراد (القاتل) كما ورد في الحديث الشريف، من انضمام أوصاف معينة لهذا البعض، كالخطأ أو التسبب وغيرهما، مدعاةً للبحث والتأمل عند العلماء والمجتهدين، لإزالة الاشتباه، وكان ما رأينا من اختلافهم فيمن يعاقب بمنع الإرث من مقتوله، بعد أن اتفقوا على الجانب الذي كان لفظ (القاتل) في الحديث ظاهرًا فيه، وهو القاتل العمد بدون وجه شرعي يبيح له القتل.

هذا: ويلاحظ أن قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ بمصر: أخذ بمذهب المالكية في تحديد القتل المانع من الإرث؛ فقد جاء في المادة الخامسة منه ما يلي: «من موانع الإرث قتل المورث عمدًا سواء أكان القاتل فاعلاً أصليًا أم شريكًا، أم كان شاهد زور أدت شهادته إلى الحكم بالإعدام وتنفيذه إذا كان القتل بلا حق ولا عذر، ولو كان القاتل عاقلاً بالغًا من العمر خمس عشرة سنة، ويعد من الأعذار تجاوز حد الدفاع الشرعي».

وعلى مثل ذلك نص القانون الإيراني في مادتيه (٨٨٠/ ٨٨١) كما يلي:

---

(١) «حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير» للدردير مع «تقريرات الشيخ عليش»: (٤/ ٤٨٦).

(المادة ٨٨٠)- القتل من موانع الإرث، فالذي يقتل عمداً من استحق هو في تركته، لا يكون أهلاً لتلقي الإرث عنه سواء أكان القاتل وحده، أم كان واحداً من القتلة.

(المادة ٨٨١)- لا تسري أحكام المادة السابقة إذا وقع القتل خطأ، أو كان تنفيذاً للقانون، أو حصل في حالة الدفاع الشرعي عن النفس.

غير أن المادة الخامسة من القانون المصري: أوضح في الدلالة على المراد مما نص عليه القانون الإيراني في مادتيه[١].

حكم الخفي:

وحكم الخفي: وجوب النظر من بحث وتأمل، ليعلم المجتهد ما إذا كان الخفاء لمزية هي زيادة في المعنى الذي كان اللفظ ظاهر الدلالة فيه، أم لنقص في هذا المعنى، فإن كانت زيادةً: عمل بما أدى إليه اجتهاده من إلحاق هذا الفرد بما ظهر المعنى فيه، فانطبق عليه وأخذ حكمه. وإن كانت المزية نقصًا نشأ من اختصاص بعض الأفراد باسم معين، أو انضمام بعض الأوصاف إليه: حكم المجتهد بعدم إلحاق هذا البعض بأفراد اللفظ، وقرر أن حكمه لا ينطبق عليه.

وعند التطبيق رأينا اختلاف أنظار العلماء، وكيف كان الحكم عند كل بما أدى إليه اجتهاده وكانوا في ذلك يسيرون سيراً منهجياً، بعيداً كل البعد عن أي غرض أو هوى.

وإنما كان هذا المقدار من البحث والتأمل كافيًا في إزالة الإبهام في الخفي؛ لأن الإبهام لم يكن من ذات الصيغة وإنما كان لعارض؛ لذا كان الخفي -كما قدمنا في صدر البحث- أقل أنواع المبهم خفاء، فهو يقابل الظاهر الذي هو أقل مراتب الوضوح ظهوراً.

---

(١) انظر لذلك: «الميراث عند الجعفرية» لشيخنا محمد أبو زهرة، ص٧١-٧٢، «تفسير النصوص»: (١/ ٢٥٠).

وقد اعترض البعض على جعل الخفي في مقابل الظاهر، بحجة أن الظهور في الظاهر كائن من ذاته، وأما الخفي: فكان خفاؤه لعارض.

وأجاب العلماء بأن الخفاء من ذات اللفظ هو فوق الخفاء بعارض، فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه وإبهامه من ذات اللفظ، لم يكن في أول مراتب الإبهام، فلم يكن مقابلاً للظاهر الواقع في أول مراتب الظهور[1].

من الخفي في نصوص القانون:

آ- نصت المادة الأولى من القانون السوري ذي الرقم ١٦٣ لسنة ١٩٥٨م على ما يلي:

«تستبدل العقارات الوقفية المقر عليها حق من حقوق القرار ذات الإجارة الطويلة كالمرصد، والحكر، والكدك، والمقاطعة، والإجارتين، والقميص، وشد المسكة، والكردار، بالقيمة المتعارف عليها بالإقليم السوري. وعلى كل من له حق التصرف بعقار من العقارات المذكورة أن يطلب استبدال ذلك العقار بالنقد».

وقد نصت الفقرة الأولى من المادة ١٥ من القانون المشار إليه على ما يلي:

«يحظر تحت طائلة بطلان المعاملات ومسؤولية الموظفين المسلكية إجراء أية معاملة عقارية لدى دوائر السجل العقاري على حقوق القرار المذكور ما لم يستبدل الحق العيني للوقف وفقًا لهذا القانون».

---

(١) انظر كلام صاحب «التلويح»: (١/ ١٥٦). وما قرّره الرهاوي في حاشيته على «شرح المنار» لابن ملَك: (١/ ٣٥٨).

ولقد خفيت كلمة (معاملة عقارية) عند التطبيق على بعض الأفراد، وهي «معاملة إفراز الأراضي التي عليها حقوق وقفية» حيث كانت هناك صفة زائدة، الأمر الذي جعل وزارة الأوقاف تشتبه فيها، أتدخل في حدود الحظر المنصوص عليه في المادة (١٥) المذكورة أم لا؟

وحين استفتي مجلس الدولة: أفتى بدخولها تحت ذلك الحظر. ولقد أزال الغموضَ عن هذا الخفي بما قدم من حيثيات بني عليها الرأي المذكور.

ومن هذه الحيثيات: أن الإفراز يقع على الملكية ويقضي نهائياً على الشيوع، فتحل الملكية الفردية محل الملكية الشائعة، كما أن عملية الإفراز تغير مكان حق الملكية ووصفه، وتوضح الحقوق المتداخلة مع بعضها البعض.

ونص المادة (١٥) أطلق عبارة (المعاملة العقارية)، ولم يجعلها محدودة بأي قيد، وهذا يعني أن الإجراءات التي تتم بشأن العقار تنطوي تحت مدلول هذه العبارة الشامل، والإفراز أحد هذه الإجراءات، وبناء على ذلك: أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن معاملات الإفراز تدخل في الحظر المنصوص عليه في المادة (٥١) من القانون رقم (١٦٣) لسنة ١٩٥٨م[١].

ب- عرف الشارع المصري في المادة (٢١١) من قانون العقوبات السرقة بأنها: «اختلاس المنقول المملوك للغير» ولقد ثار نوع من الصعوبة في تطبيق جريمة السرقة على سارق التيار الكهربائي من حيث اعتبارُ التيار منقولاً أو غير منقول؟ ذلك لأن المنقول عادة هو الشيء الذي يمكن نقله من مكانه. والذي انتهت إليه محكمة النقض: هو اعتبار التيار الكهربائي من المنقول؛ وذلك لتوافر خصائص المنقول فيه، فهو ذو قيمة مالية، ويمكن ضبطه وحيازته، ونقله من حيز إلى آخر،

(١) مجلس الدولة (٣٩٨ ف ٢٥/ ٣).

وإذا كان كذلك يكون نص المادة (٢١١ عقوبات) عقوبات متناولاً اختلاس الكهرباء، ولا داعي لإخراجها منه[١].

ثانياً- المُشْكِل:

المشكل مأخوذ من قولهم: أشكل الأمرُ إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف بدليل يتميز به، وذلك كقولهم: أحرم، أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء[٢].

وهو في الاصطلاح: «اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه لدخوله في أشكاله، بحيث لا يدرك ذلك المراد إلا بقرينة تميزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب»[٣].

وهكذا نرى أن الإبهام في المشكل كائن من ذات اللفظ، بينما يكون في الخفي لعارض.

وقد ينشأ الإشكال من غموض المعنى، بحيث يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعددة حقيقة، ويكون المراد منها واحدًا. ولكنه قد دخل في أشكاله، وهي تلك المعاني المتعددة: فاختفى على السامع، وصار محتاجًا إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل. وذلك كما في الألفاظ المشتركة، فإن اللفظ المشترك موضوع لغةً لأكثر من معنى واحد، وليس في صيغته دلالة على أحد المعاني التي وضع لها؛ فلا بد من الاجتهاد لتمييز المعنى المراد عن غيره بقرينة خارجية تعينه. كالذي يرى

(١) «المدخل للعلوم القانونية» للدكتور عبد المنعم البدراوي: (ص٢٢٧-٢٢٨)، وانظر: «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٢٥٠-٢٥٢).

(٢) «المصباح المنير» مادة (ش ك ل).

(٣) وانظر: «تقويم الأدلة» للدبوسي: (ص ٢٠٦)، «أصول السرخسي»: (٢/ ١٦٨).

في لفظ (العين) الموضوع لغة لأكثر من معنى. فالعين الجارية، والعين المبصرة، وذات الشيء، والجاسوس... كلها معان للفظ (عين)[1].

وقد يكون منشأ الإشكال استعمال معنى مجازي للفظ من الألفاظ حتى اشتهر به، مع أنه موضوع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة[2].

والمشكل أكثر إبهامًا وخفاءً من القسم الأول وهو الخفي؛ لذا فهو يقابل النص، الذي هو أعلى مرتبةً من الظاهر في أقسام الواضح من الألفاظ. وإنما كان المشكل كذلك؛ لأن منشأ الغموض فيه كائن من ذات اللفظ، بينما جاء الغموض والخفاء للخفي، من عارض خارجي، والخفاء من ذات اللفظ، فوق الخفاء بعارض.

وبناءً على هذا التفاوت: كان للاجتهاد في بيان المراد من المشكل شأن آخر؛ إذ إنه يجري في دائرة أوسع من الدائرة التي نراها في بيان المراد من الخفي؛ وذلك أن المجتهد في الخفي، يبحث في العارض الذي نشأ عنه الإبهام، أهو زيادة في المعنى الذي دل عليه الظاهر، أم نقص فيه؟ فإلى أيهما أداه اجتهاده رتب الحكم عليه.

أما في المشكل: فلابد من التأمل في صيغة اللفظ، وفي أشكاله التي دخل فيها فكان الإبهام، وعندها قد يجد الباحث دليلاً يعيِّن المعنى المراد، وقد تكون المبالغة في التأمل طريقًا لهذا التعيين. والذي دعا إلى ذلك: كون الإبهام من الصيغة نفسها، حتى جرى على لسان الكثيرين بأن إزالة الإبهام في المشكل لا يكفي

---

(١) راجع «تقويم الأدلة»: (ص٢٦١).

(٢) وانظر: «التلويح» مع «التوضيح»: (١/ ٢٣٥).

فيها مجرد الطلب كما يكفي في الخفي، بل لابد من التأمل بعد الطلب؛ لأن المشكل نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأمثاله، فإنه يطلب أولاً أين هو؟ ثم يتأمل فيه ليتميز عن أمثاله[1].

من أمثلة المُشْكِل:

مما اعتبر من المشكل كلمة: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ من قوله تعالى في شأن ذوات المهر المسمى من المطلقات قبل الدخول: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[2].

ذلك أن المراد من ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يحتمل أن يكون الزوج، ويحتمل أن يكون الولي، وكان لابد من التأمل والاجتهاد للخروج من الإشكال.

أ- فإذا كان المراد الزوج: كان تأويل الآية أن المرأة إذا فرض لها مهر ثم طلقت قبل الدخول، وجب لها نصف المهر المفروض. إلا أن تعفو عن حقها وتترك ذلك النصف للزوج فلا تأخذ شيئًا، أو يعفو الزوج عن حقه، وهو نصف المهر، فيكون المهر كله للمرأة، وهكذا يتنصف المهر بالطلاق بينهما؛ فإن عفت المرأة عن النصف الذي لها وتركت للرجل جميع الصداق: جاز، وإن عفا الرجل لها عن النصف الذي له، أكمل لها الصداق جميعه.

---

(١) وذلك ما نراه عند البزدوي الذي قال في معرض الكلام على التفاوت بين الخفي والمشكل: «وهذا -يعني المشكل- فوق الأول -يعني الخفي- فهو لا ينال بالطلب، بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز»، «أصول البزدوي»: (١/ ٥٢-٥٣) مع «كشف الأسرار». «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٨).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.

على أن العفو مشروط عند العلماء بأن يكون العافي منهما رشيدًا جائزًا تصرفه في ماله، فإن كان صغيرًا، أو سفيهًا لم يصح عفوه؛ لأنه ليس له التصرف في ماله بهبة ولا إسقاط.

ب- وإذا كان المراد بالذي بيده عقدة النكاح: الولي، كان تأويل الآية: أن المرأة إذا فرض لها مهر وطلقت قبل الدخول وجب لها نصف المهر، إلا إذا عفت عن ذلك النصف للرجل المطلق إن كانت أهلاً للتصرف، بأن لم تكن صغيرة أو محجورًا عليها، أو أسقطه وليها إن لم تكن أهلاً للتصرف.

والقول الأول: وهو أن المراد من الذي بيده عقدة النكاح الزوج -مروي عن كثير من الصحابة والتابعين، وقد روى الدارقطني عن جبير بن مطعم -رضي الله عنه- أنه تزوج بامرأة من بني نصر فطلقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصداق كاملاً وقال: أنا أحق بالعفو منها، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، وأنا أحق بالعفو منها ورواه البيهقي[1] كما روي القول الثاني عن ابن عباس وعدد من التابعين أيضًا[2].

أما الأئمة الأربعة فكانوا بعد النظر والتأمل فريقين:

فإلى القول الأول: جنح أبو حنيفة والشافعي في مذهبه الجديد، وأحمد في ظاهر المذهب[3].

---

(١) «سنن الدارقطني» مع «التعليق المغني» باب المهر برقم (١٢٤)، «السنن الكبرى» للبيهقي: (٧/ ٢٥١-٢٥٢). وانظر «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٣/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٢) انظر «السنن الكبرى للبيهقي»: (٧/ ٢٥٢)، «الجامع لأحكام القرآن»، للقرطبي: (٣/ ٢٠٦).

(٣) راجع «الأم»: (٥/ ٦٦-١٥١). «أحكام القرآن للشافعي» جمع أبي بكر البيهقي: (١/ ٢٠٠). «المغني» لابن قدامة: (٦/ ٧٢٩).

وإلى القول الثاني: جنح مالك فيما رواه عنه ابن وهب، وأشهب وابن عبدالحكم وابن القاسم[1].

ما نرجحه في المسألة:

والراجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة، وهو مذهب جمهور الصحابة والتابعين، من اعتبار الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح؛ يهدينا إلى هذا: تلك الأدلة التي ترى مبسوطة في مكانها من كتب التفسير والحديث والفقه. يضاف إلى ذلك أننا لا نتصور العفو إلا ممن له حق التنازل عنه لغيره، والفضل الذي جاء النهي عن نسيانه، إنما يكون لمن يملكون أن يتفضلوا، والعقدة هي للذي بيده قطع النكاح وفسخه وإمساكه.

ولسنا مع ابن العربي الذي حمَّل الكلام أكثر مما يحمل، حين أصرَّ على تأويل (يعفون) بقيد: إن كن أهلاً لذلك[2]، ليكون الولي هو المراد بما بعد (يعفون) حيث يقوم مقام من لا تملك العفو من النساء.

وأولى بنا أن نعتبر الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح، من أن نحمل الكلام قيداً قد يكون في بعض الحالات من المسلَّمات.

فالتي لا تملك أن تعفو لا تكون ممن وجه إليه الخطاب، ويكون تصرف الولي أمراً طبيعياً، فإن كانت المرأة أهلاً للعفو بنفسها أو بوليها، عفت ولم تأخذ شيئاً من المهر -كما تقدم- وإن عفا الزوج كان للمرأة المهر كاملاً[3].

---

(١) «السنن الكبرى» (٧/ ٢٥١-٢٥٢). «بداية المجتهد» لابن رشد: (٢/ ٢٥). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٣/ ٢٠٦).

(٢) «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٢٢١).

(٣) وانظر: «أحكام القرآن» للجصاص: (١/ ٥٢١-٥٢٣). «المغني» لابن قدامة: (٦/ ٧٣٠).

ولا شك أن الجنوح إلى هذا القول أسلم، من جهة أن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، بينما نرى في الجنوح إلى القول الثاني، زيادةً في الشرع تحتاج إلى دليل.

قال ابن رشد الحفيد: «ويشبه أن يكون هذان الاحتمالان اللذان في الآية -يعني الزوج والولي- على السواء، لكن من جعله الزوجَ، فلم يوجب حكمًا زائدًا في الآية: أي شرعًا زائدًا؛ لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، ومن جعله الولي: إما الأب أو غيره: فقد زاد شرعًا؛ فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين أن الآية أظهر في الولي منها في الزوج، وذلك شيء يعسر»[1].

حكم المُشْكِل:

في ضوء ما تقدم من تحديد ماهية المشكل وما رأينا عند التطبيق على النص، نجد أن حكم المشكل: «اعتقاد الحقِّية في المراد، والنظر أولاً في المعاني التي يحتملها اللفظ وضبطها، ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني المحتملة» وبذلك يكون الوصول إلى المعنى المراد في المشكل موقوفًا على قدر من البحث والتأمل لا نحتاج إليه في الخفي، بسبب أن الإبهام الذي يكتنف المشكل كان من ذات اللفظ -كما قدمنا- أما في الخفي: فليس الأمر كذلك.

ومن هنا كانت الحاجة للبحث والتأمل -بعد الطلب- طبيعية من أجل الكشف عن الإبهام في المشكل وإزالة هذا الإبهام[2].

---

(١) «بداية المجتهد»: (٢/ ٢٥).

(٢) وانظر: «التلويح» على «التوضيح»: (١/ ٢٣٧). «مرآة الوصول»: (١/ ٤٠٩) مع «حاشية الإزميري».

من المُشْكِل في نصوص القانون:

أ- من أمثلة المشكل في القانون لفظ (الليل) الذي جعل في قانون العقوبات المصري ظرفًا مشددًا لعقوبة السرقة.. ولم يرد في نصوص الشارع تحديد للمعنى المراد من هذا اللفظ، فقد يراد به الليل بمعناه الفلكي: وهو المدة المحصورة بين غروب الشمس وشروقها، وقد يراد به أيضًا، المدة التي يخيم فيها الظلام بالفعل. وقد أخذ القضاء المصري بهذا المعنى الثاني معلّلاً ما جنح إليه، بأن الحقبة التي يسود فيها الظلام، هي الحقبة التي تتوافر فيها حكمة التشديد الذي أراده الشارع، نظرًا لما للظلام من رهبة في النفس، وما يهيئه من فرصة مواتية للجاني تسهل له ارتكاب جريمته.

غير أن محكمة النقض عادت فأخذت بالمعنى الأول للّيل، فقررت أن مقصود الشارع هو الليل الفلكي، وهو تلك الحقبة الزمنية المحصورة بين غروب الشمس وشروقها[1].

ثالثاً- المجمل:

المجمل لغة: المبهم، والمجموع، مأخوذ من الإجمال وهو الإبهام وعدم التفصيل[2].

(١) «المجموعة الرسمية للنقض»: (١١، ٢٢ يناير كانون الثاني، ١٩٣٠م رقم ١٢)، (المجموعة ١٧، ٢٦ يونيه/ حزيران ١٩١٥م رقم ٣٥). وانظر: «المدخل» للدكتور البدراوي: (ص٢٢٨-٢٢٩).

(٢) «المصباح المنير»: مادة (ج م ل).

أما في الاصطلاح:

فيمكن تعريفه في ضوء تحديد العلماء له بأنه: «اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لا يدرك بعد البحث والتأمل إلا ببيان من المجمِل سواء أكان ذلك لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية، أم لغرابة اللفظ ذاته». ولقد أجمل البزدوي ذلك بقوله في التعريف: «هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباهًا لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل»[(١)].

بين المجمل والمُشْكِل:

والمجمل أشد خفاء من المشكل؛ ذلك أن البيان في المجمل لا يكون إلا من قِبَلِ المجمِل نفسه، وهو الشارع في نصوص الأحكام، بينما رأيناه في المشكل يكون من المَجتهد بالبحث والتأمل؛ لذلك كان المجمل في أقسام غير واضح الدلالة، مقابلاً للمفسَّر في أقسام الواضح.

هذا، مع أن المجمل والمشكل يشتركان في أن الإبهام فيهما ذاتي وليس بعارض كالخفي[(٢)].

أنواع المجمل:

ولقد كان من نتيجة استقراء العلماء لموارد المجمل أن ردوها إلى أسباب ثلاثة كما أشرنا إلى ذلك في التعريف.

---

(١) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٥٤). وانظر: «تقويم الأدلة»: (ص١٠٦). «المنار»: للنسفي وشروحه (١/ ٣٦٥).

(٢) وانظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٢٧٨).

الأول: نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى شرعي جديد.

الثاني: تزاحم المعاني وانسداد باب ترجيح واحد منها على غيره.

الثالث: غرابة اللفظ.

وتبعًا لهذه الأسباب في موارد الإجمال، كان المجمل على ثلاثة أنواع: وسنعرض للنوعين الأولين لما لهما من الأهمية في تفسير النصوص وبيان معاني الألفاظ.

النوع الأول:

ما كان إجماله بسبب نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر، إلى معنى خاص غير معلوم أراده الشارع من جديد، وهذا -كما يبدو- أغزر أنواع المجمل وجودًا، فكثير من المسميات أعطاها الشارع بعد الإسلام تعريفات جديدة حسب منهج الشريعة الجديدة؛ وذلك كالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وغيرها من الألفاظ التي لها في العربية قبل الوضع الشرعي مدلول معين، وجاء الإسلام فأعطاها مدلولاً جديداً خاصاً كساها نوعًا من الإجمال، ما كان من الممكن بيانه وتفصيله بالبحث والاجتهاد، وإنما تكفلت ببيانه السنة القولية أو الفعلية[1]. ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]. وقد أشرنا إلى ذلك في أكثر من مناسبة. وبيان ما أردناه من مثالي الصلاة والزكاة فيما يلي:

أ- الصلاة:

الصلاة في اللغة الدعاء، وجاء الإسلام فأطلقها على العبادة المخصوصة المعروفة وهي: الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم. وإن كانت

(١) راجع «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص١٧٦-٢١٠).

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

الصلة لم تنقطع بين المعنى اللغوي -وهو الدعاء- وبين المعنى الجديد؛ لأن الصلاة تشتمل على الدعاء، وهو جزء من أجزائها، فسميت ببعض أجزائها[1].

بيان السنة للإجمال في الصلاة:

وهكذا جاء الإجمال من إعطاء لفظ (الصلاة) معنىً شرعياً جديداً خاصاً، وهو تلك العبادة المعروفة، غير أن القرآن الذي اهتم بهذه الفريضة اهتمامًا بالغًا، وأتى على ذكرها في كثير من المواطن كقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[2]. وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[3]. لم يبيّن تفاصيلها وجزئياتها: من عدد ما فرض من الصلوات، ومواقيتها، وسننها، وعدد ركعاتها، وما إلى ذلك، وإنما ذكر أوقاتها وذلك كما في قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[4].

كما أشار القرآن إلى كيفية الصلاة إجمالاً، فجاء في ذلك قول الله جل ذكره: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[5]. وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[6].

---

(١) قال ابن الأثير: «وهي العبادة المخصوصة. وأصلها في اللغة: الدعاء فسميت ببعض أجزائها». وقال الإمام النووي: «وسميت الصلاة الشرعية صلاةً لاشتمالها عليه، يعني الدعاء». «النهاية» لابن الأثير: (١/ ١٧٧). «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي: (١/ ١٧٩).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٠٣.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٣٨.

(٦) سورة الحج، الآية: ٧٧.

وكان لابد من البيان التفصيلي، وما أجمله الله في كتابه، شاء أن يكون بيانه من نبيِّه محمد ﷺ، فتكفلت السنة قولاً وعملاً ببيان ما تدعو الحاجة إلى بيانه من عدد ما فرض من الصلوات، ومواقيتها، وأركانها وشرائطها، وسننها، وعدد ركعاتها. . . إلخ، ليقوم بها المكلف، فيكون مؤديًا ممتثلاً خارجًا من العهدة بريء الذمة، وكان الرسول ﷺ المبيِّن عن ربه عز وجل، يصلي بالمسلمين الصلوات الخمس بجماعة، ويحرص على بيانها لهم قولاً وعملاً، وروي «أنه صلى مرة على المنبر يقوم ويركع ثم قال لهم: إنما فعلت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي»[1].

وثبت -كما مرَّ- قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2]. فكان في بيانه لما أجمل الكتاب، تحقيق ما من شأنه إقامة الصلاة حق الإقامة، حسبما جاء خطاب التكليف في القرآن الكريم.

ب- الزكاة:

أما الزكاة: فهي في اللغة: النماء. يقال: زرعٌ زاك ومال زاك: نامٍ بيِّن الزكاء.

وترد أيضًا بمعنى التطهير[3] ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾[4]. وجاء الإسلام ليعطي للزكاة معنى جديدًا خاصاً وهو: إعطاء جزء من النصاب إلى فقير ونحوه غير متصف بمانع شرعي من الصرف إليه[5].

---

(١) رواه البخاري في الجمعة برقم: (٩١٧). ومسلم في المساجد برقم: (٥٤٤).

(٢) تقدم (ص ١١٠) والتخريج هناك.

(٣) «أساس البلاغة» للزمخشري: مادة (ز ك و).

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٥) وراجع: «فتح الباري»: (٣/ ١٦٨). «إحكام الأحكام» لابن دقيق العيد: (١/ ٤٠٣). «نيل الأوطار»: (٤/ ١٢٢).

وهذا لا يمنع أن الصلة واقعة بين المعنى اللغوي والمعنى الجديد الذي أراده الشارع، وقد ذكر العلماء أن الزكاة تطلق في الشرع بالاعتبارين معًا وهما: النماء والتطهير.

الإجمال في الزكاة وبيان السنة:

ومهما يكن من أمر الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الجديد، من حيث النماء والتطهير في كليهما. فإن لفظ الزكاة أصبح مجملاً، بعد أن كسته الشريعة هذا الثوب بما أعطته من مدلول خاص، لم يكن معروفًا من ذي قبل.

وقد أمر القرآن بالزكاة وقرنها بإقامة الصلاة في أكثر من موطن من آي الكتاب، كما في قول الله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1]. وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[2]. وتوعد من لا يؤتيها بعذاب من عنده كما في قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[3]. وجعل عدم الإيتاء من صفات المشركين فقال: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[4]. وجعلها من أركان الأخوَّة الإيمانية فقال: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾[5].

وبيَّن مصارفها بذكر الأصناف الثمانية وذلك في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ..﴾[6]. ولكنه لم يبيِّن بالتفصيل حدّ المكلف بالزكاة، وما هو النصاب الذي تجب فيه الزكاة، ولا المقدار الواجب دفعه، وما هي مواقيتها، وغير ذلك؛ حتى

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.
(٢) سورة النور، الآية: ٥٦.
(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٤.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٦-٧.
(٥) سورة التوبة، الآية: ١١.
(٦) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

جاءت السنة بالبيان لكل ذلك، وروى العلماء في تفصيل ما أجمله الكتاب عدداً من الأحاديث الصحيحة، مما كتبه رسول الله ﷺ إلى عماله على الصدقات. ومن ذلك ما ثبت عن أنس أن أبابكر كتب لهم: «إن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله على المسلمين التي أمر الله بها ورسوله، فمن سُئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سُئل فوق ذلك فلا يعطه». ثم فصَّل في صدقة المواشي[1]. ومنها ما جاء عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ قد كتب الصدقة، ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي، قال: فأخرجها أبوبكر من بعده فعمل بها حتى توفي، ثم أخرجها عمر من بعده فعمل بها، قال: فلقد هلك عمر يوم هلك، وإن ذلك لمقرون بوصيته. .» الحديث[2] ومثل ذلك بقية الأصناف التي تجب فيها الزكاة.

وهكذا انتقل المبيِّن ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وقد بيَّن لأمته ما أجمله الكتاب في شأن فريضة الزكاة، التي هي ركن من أركان الإسلام، ومن أفضل مظاهر العدالة الاجتماعية بين بني الإنسان، تحقيقًا للتكامل الذي تتسم به الشريعة، والواقعية التي تبدو جلية بكل وضوح.

مدى بيان السنة للمجمل من الأحكام:

وبعد هذين المثالين القريبين: أودُّ التذكير بأهمية بيان السنة، مؤكداً ما أسلفت من أن كثيراً من نصوص الكتاب المتعلقة بالأحكام التكليفية، جاءت في إطار مجمل، وما لم يبيِّنه نص قرآني آخر: بينته السنة المطهَّرة، وفصَّلت أحكامه.

---

(١) رواه أبو داود في «السنن» رقم: (١٥٦٧) الزكاة. وابن ماجه في «السنن» رقم: (١٨٠٠) الزكاة. والنسائي في «المجتبى» رقم (٢٤٤٦) الزكاة.

(٢) رواه الترمذي في الزكاة برقم: (٦٢١). وأبو داود في الزكاة برقم: (١٥٦٩). وابن ماجه في الزكاة برقم: (١٧٩٨). وانظر: «منتقى الأخبار ونيل الأوطار»: (٤/ ١٣٤).

وهذا يشمل -فيما يشمل- أحكام العبادات، والمعاملات، والجنايات ونظام البيوت، وأحكام الجهاد، والسِّير من أحكام الحرب والسلم والعلاقات الدولية. . إلى غير ذلك من الأحكام، مما يرى مبثوثًا في مظانه من كتب الأصول والفروع.

فالحج مثلاً: ورد مجملاً مفروضًا على من يجد السبيل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]. فبينت السنة السبيل، وأنه الزاد والراحلة، كما أخبر الرسول الكريم بمواقيت الحج وأعماله، ومراتب تلك الأعمال وما سوى ذلك. . . وقال ﷺ: «لتأخذوا مناسككم»[2]، وفي حجته ﷺ التي روى حديثها مسلم، وأبوداود، والنسائي، وابن ماجه خير تفصيل وأفضل بيان[3].

وعرض القرآن للمعاملات بشكل إجمالي، فأمر بالوفاء بالعقود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[4]. وهي كلمة تشمل جميع الالتزامات، ونهى عن أكل أموال الناس بالباطل، وأباح الربح من التجارة ونص على حل البيع وحرمة الربا.

ولكن كان لابد لهذا الإجمال من بيان وتفصيل، فكان في أقضية الرسول ﷺ وأحاديثه، بيان ذلك بيانًا نظَّم التعامل بين الناس، وسلك بهم سبيل التعاون المثمر والخير المشترك.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٢) تقدم ص(١١٠).

(٣) راجع: «شرح النووي على صحيح مسلم» (٨/ ١٧٠-١٩٨) حجة النبي ﷺ. «سنن أبي داود» رقم: (١٩٠٥) مناسك؛ باب حجة النبي ﷺ، «المجتبى» -سنن النسائي الصغرى-: رقم: (٢٧١٣) مناسك؛ باب حجة النبي ﷺ. «سنن ابن ماجه» رقم: (٣٠٧٤) مناسك؛ باب حجة النبي ﷺ.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١.

وقل مثل ذلك في بعض أحكام الجنايات، فمثلاً: كان نظام الديات معمولاً به عند العرب وأبقاه القرآن مشيراً إليه بإجمال، فأتت السنة على ذلك بالتفصيل الواضح لأحكام الدية، وبيان مقدارها وأحوالها، وجعلت بعضها على العاقلة، وكانت أحكام الدية هذه طائفة من أحكام القصاص الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[1].

ولا نطيل في ضرب الأمثلة واستقصاء أحكام الفقه، فموطن ذلك مظانه من كتب الأصول والفروع كما أسلفنا، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن استقراء العلماء كان تامًا، حين قرروا أنه ما من مجمل في الكتاب من نصوص الأحكام التكليفية، إلا وقد بينه الله: إما بنص قرآني، أو بهدي نبيه ﷺ.

ومن هنا كان لابد لمن يريد الاستنباط من القرآن -وهو كلي الشريعة- أن ينظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً -كما يقول الشاطبي- وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه. وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزت السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم. وإلا فمطلق اللسان العربي لمن حصَّله يكفي فيما أعوز من ذلك[2].

النوع الثاني من أنواع المجمل:

وهو ما يكون إجماله بسبب تعدد المعاني المتساوية، وتزاحمها على اللفظ وانتفاء القرينة التي ترجح أحد هذه المعاني؛ وذلك كالمشترك الذي انسد باب الترجيح فيه،

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٢) انظر: «الموافقات»: (٣/ ٢١٨).

فإن المشترك ظاهر في أن المتكلم أراد هذا المعنى أو ذاك. ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين. والمشترك -كما سبق- هو: «اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معانٍ مختلفة دلالة واحدة على السواء»[1].

وقد مثلوا له بلفظ (الموالي) فإنه مشترك يطلق على المعتقين -بكسر التاء- والمعتَقين -بفتحها- حقيقة واستعمالاً، فلو أوصى إنسان بثلث ماله لمواليه -وله موالٍ أعتقوه، وموالٍ أعتقهم- ومات قبل أن يبيِّن الذين أرادهم بهذه الوصية، وهل هم الأشخاص الذين أعتقوه، أم الأشخاص الذين أعتقهم؟ كانت الوصية باطلة عند الحنفية، وذلك لعدم ترجيح صنف من الموالي على صنف آخر، الأمر الذي جعل الموصى له مجهولاً، وكون الموصى له مجهولاً يبطل الوصية[2].

ما نراه في هذا النوع:

والذي أراه أن هذا النوع من المجمل الذي يقوم على تزاحم المعاني وانسداد باب الترجيح، الأمر الذي يقتضي التوقف: لا مكان له في نصوص الأحكام، من كتاب الله أو سنة رسوله المبيِّنة عن الله ما أراد.

وعمدتنا في ذلك: ما هو المختار عند العلماء، من أن صاحب الرسالة الذي أرسله الله بلسان قومه، لم ينتقل إلى جوار ربه حتى أدى الأمانة، وحقق ما أمره الله من بيان كتابه المنزل على عباده. وفي غير ذلك، اتهام لمقام النبوة، بعدم الخروج عن العهدة في امتثال ما أمر الله، وتحقيق ما جاء في الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3]. وحاشا لله أن يكون

---

(١) انظر: «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٣٨). «المزهر» للسيوطي: (١/ ١٧١).

(٢) انظر: «الهداية مع العناية». و«نتائج الأفكار» لقاضي زاده: (٨/ ٤٧٧).

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٤.

ذلك. كيف والواقع العملي في السنة -وهي المصدر الثاني من مصادر الشريعة- خير دليل على ما نقول. ولقد نُقلت إلينا السنة -بحمد الله- نقلاً وافيًا يتسم -إلى جانب المنهج العلمي- بالدقة والحذر والأمانة، وعمل أئمةُ الحديث على تنقيتها من آثار وضع الوضاعين أو جهل الغافلين.

على أن من المسلَّم به: أنه ليس كل من نقل السنن قد أحاط بها، ولكن مجموع ما نقل يشكل إحاطة تجعلنا مطمئنين إلى أن الكتاب قد وصل إلينا بيانه، وما علينا إلا الاطلاع على هذا البيان وإدراك مراميه[1].

وفي ضوء ذلك: يمكن أن تقرر أن كثيرًا من المسائل التي تبدو مستعصية، أو مثار تشعب في الخلاف عند الاستنباط، يمكن تبين وجه الحق فيها -ولو بغلبة الظن- من طريق الإحاطة بما يمكن أن يتعلق بها من السنة التي أدت وظيفة البيان.

على أن البيان -كما أسلفنا- قد يكون شافيًا، فيصبح النص مفسرًا غنياً عن أي إيضاح، فلا حاجة تدعو إلى أي تأمل أو اجتهاد، وقد لا يكون شافيًا بالنسبة

---

(١) لقد أشار الإمام الشافعي في أكثر من موطن إلى أن علم عامة أهل العلم إذا جمع أتى على السنن، وما يذهب على واحد منهم نجده، عند غيره، قال -رحمه الله-: «لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرّق علم كل واحد منهم: ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه موجوداً عند غيره. وهم في العلم طبقات: منهم الجامع لأكثره، وإن ذهب عليه بعضه. ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره».
ثم قال: «وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها دليلاً على أن يطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم، بل يطلب عند نظرائه ما ذهب عليه، حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله -بأبي هو وأمي- فيتفرد جملة العلماء بجمعها وهم درجات فيما وعوا منها». «الرسالة»: (ص٤٢-٤٣).

إلينا، وعندها نكون أمام غموض نسبي، مرده اختلاف وجهات النظر عند المستنبطين، وليس مرده النص نفسه.

ويمكن الكشف عن هذا الغموض بالبحث والاجتهاد، في تنبُّه دقيق لمقاصد الشريعة، واستعانة بالقرائن التي تؤدي إلى ترجيح معنى من المعاني المرادة من ذلك النص، وحسب الباحث في هذا الحال: زوال الإبهام الذي يتسم به المجمل، والذي لا ينكشف إلا ببيان من قبل المجمِل نفسه والانتقال إلى خفاء نسبي، يمكن أن يزول بالبحث والتأمل.

وبشكل أوضح: إن اللفظ ينتقل في هذه الحال من المجمل الذي لا يزول خفاؤه إلا ببيان من الشارع، إلى المشكل الذي يزول خفاؤه ببحث المجتهد واجتهاده.

والنتيجة التي نريد أن نخلص إليها: أنه سواء أكان البيان شافيًا أم غير شاف؛ فهذا لا يتعارض مع المقرر المتفق عليه، بأن السنن قولية وعملية قد استوفت وظيفة البيان للكتاب، مما لا يدع مجالاً للقول بوجود مشترك مثلاً، قد انسد باب الترجيح فيه، مما يدعو إلى وقف العمل به.

لذلك كان المجال الطبيعي لهذا النوع من المجمل: هو كلام الناس، وليس نصوص الكتاب أو السنة[1].

حكم المجمل:

وفي ضوء تعريف المجمل وبيان أهم أنواعه وما يذكره العلماء عن موجبه يمكن أن نقرر أن حكم المجمل هو: «اعتقاد حقيَّة المراد منه، وعدم العمل به حتى يرد

(١) انظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٢٩٤-٢٩٥).

بيان المراد منه، وطلب البيان من المجمل واستفساره» وهذا ما ذهب إليه السرخي وتابعه عليه كثيرون[1].

ومعلوم مما سبق، أن التوقف وعدم العمل قبل البيان، إنما هو في عهد الرسالة، أما بعد انقضاء تلك الحقبة المباركة، فاعتقادنا -وهو ما يؤيده الواقع- أن البيان قد حصل فلا مجال للتوقف؛ لذا فإن المكلف -بعد معرفته بالأحكام- يعمل على بينة وهدى؛ لأن مجمل الكتاب قد وقع له البيان، غير أن العلماء وجدوا أن البيان -كما أسلفنا من قبل- قد يكون شافيًا كما في الصلاة والزكاة والحج ونحوها، التي ورد عن الشارع فيها ذلك النوع الوافي من البيان، وقد لا يكون شافيًا، فينتقل اللفظ من حيز الإجمال إلى حيز الإشكال، وعندها يكون للمجتهد حق إزالة الغموض والإبهام بالبحث والتأمل، من غير حاجة إلى استفسار وبيان جديد من الشارع، فحسبه أنه فتح باب البيان. وعلى المجتهد إتمام الطريق، حيث يهديه اجتهاده -في ضوء مقاصد الشريعة- إلى القرائن التي تحدد المعنى المراد من المجمل، ليصار إلى معرفة الحكم الذي ورد به خطاب التكليف.

من المجمل في نصوص القوانين:

كثيرًا ما ترد في القوانين ألفاظ مجملة، تحتاج إلى إزالة الإبهام وإيضاح ما فيها من غموض، ويرى أن اللوائح التنفيذية للقوانين تلعب دورًا هامًا في بيان ذلك الإجمال، وإذا ما حدثت صعوبةٌ ما، في تطبيق نص من النصوص القانونية: فإن من حق السلطة التشريعية -وقد يطلب إليها ذلك أحيانًا- أن تصدر قانونًا

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ١٦٨). «المنار» للنسفي مع «شرحه وحواشيه»: (١/ ٣٦٦). «المرآة»: (١/ ٤١٠). وانظر لمزيد من الإيضاح: «أصول الفقه» للجصاص: (١/ ٣٢٧) فما بعد.

تفسيرياً، يزيل الإبهام والغموض، ويوضح ما أرادت من ذلك النص القانوني الذي اتسم بالخفاء والإبهام. وعلى كلٍّ فالتفسير يصدر ممن له حق التفسير.

١- ومن أمثلة ذلك ما كان من إجمال في المراد بعبارة «محسناً للقراءة والكتابة» الواردة في قانون الانتخابات السوري، حيث صدر القانون رقم (٣) بتاريخ ٢٣/ ١٢/ ١٩٥٤ المتضمن إضافة فقرة إلى قانون الانتخابات العامة تعتبر «محسنًا للقراءة والكتابة: من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفة بالقراءة والكتابة، أو من نجح في امتحانات المرشحين، أو استحصل على حكم قضائي من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح»، وقد نص هذا القانون صراحة في مادته الثانية، أن نصه هذا نص تفسيري.

٢- كذلك كلمة (الأحوال الشخصية) الواردة في عبارة: «وغير ذلك مما يتعلق بالأحوال الشخصية» في المادة (١٦) من لائحة ترتيب المحاكم الأهلية في مصر؛ فإن المراد من الكلمة كان مجملاً يحتاج إلى تفسير من الشارع نفسه الذي أجمله، وفعلاً فسره الشارع المصري أخيرًا في المادة (٢) من القانون رقم (٩١) لسنة ١٩٤٨م التي بينت المراد من كلمة (الأحوال الشخصية)، فأزالت ما كان يحوطها من إبهام.

رابعاً- المتشابه:

وآخر ما عده أصوليو الحنفية في أقسام غير واضح الدلالة هو (المتشابه)، وقد اعتبروه أشد هذه الأقسام خفاء وإيغالاً في الإبهام.

وهو في اللغة مأخوذ من: اشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضًا. والمشتبهاتُ من الأمور: المشكلات، والمتشابهاتُ: المتماثلات[1].

---

(١) «مختار الصحاح»، «المصباح المنير»: مادة: (ش ب هـ).

أما في الاصطلاح:

فقد مر المتشابه عند الحنفية بمرحلتين:

أولاهما:

هي تلك التي كان فيها أقرب إلى المفهوم اللغوي في الإشكال والالتباس، وكان مجال وجوده وتطبيقه دائرةَ الأحكام التكليفية. وتنتهي هذه المرحلة -فيما نقدر- بانتهاء القرن الرابع الهجري على وجه التقريب، ويبدو هذا الاتجاه عند أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة ٢٤٣هـ، كما يبدو عند أبي بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ. قال أبو بكر: «كان أبو الحسن -رحمه الله- يقول: المحكم: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما»[(١)].

وأما الثانية:

فهي تلك التي نراه فيها منبثقًا عن تصور نوع من الإبهام، هو الذروة في الغموض بالنسبة لأنواع اللفظ غير واضح الدلالة؛ وهو بهذا على حال لا تتسق مع طبيعة الأحكام التكليفية؛ لذا كان مجال وجوده بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين.

وتبدأ هذه المرحلة في القرن الخامس الهجري، كما نرى مثلاً عند الدبوسي والبزدوي والسرخسي. وتتابع العلماء في هذا لاتجاه ولم تظهر -فيما نعلم- عودة إلى ما كان عليه مفهوم المتشابه في المرحلة السابقة.

١- وبناء على ما ذكرنا، كان عماد التعريف في الاتجاه الذي هو أقرب إلى المفهوم اللغوي قائمًا على الاحتمال، وتردُّد اللفظ بين معنيين أو أكثر، كما نقل

(١) انظر: «أصول الفقه» المسمى بـ«الفصول في الأصول» لأبي بكر الجصاص: (١/ ٣٧٣-٣٧٤).

عن أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص -رحمهما الله-؛ فهو: «اللفظ الذي يحتمل وجهين فأكثر».

وقد أشرت من قريب إلى قول الجصاص: «كان أبو الحسن -رحمه الله- يقول: المحكم: ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر»[(١)].

طريق إزالة الإبهام:

وفي ضوء كون المتشابه -على هذا التعريف- ما يحتمل وجهين فأكثر، قرر العلماء أن إزالة غموضه وإبهامه -كما يرى أبو الحسن الكرخي- تكون بحمله على المحكم الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا: وردِّه إليه؛ فما دام المحكم لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا: فمما يساعد على فهم المتشابه المحتمل أن نجعله تابعًا له، وبذلك نوفر على أنفسنا تشعب الاتجاه بتعدد الاحتمالات.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في شأن كفارة اليمين[(٢)]: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ بالتشديد و﴿عَقَدتُّمُ﴾ بالتخفيف حيث إنها تقرأ بالتشديد، وتقرأ بالتخفيف؛ فقراءة التخفيف تحتمل عقد اليمين قولاً، كما تحتمل عقد الطلب، وهو العزيمة والقصد إلى القول. وقراءة التشديد: تفيد اليمين المعقودة. فتحمل

---

(١) «أصول الفقه» للجصاص: (لوحة ٦٥-٦٦ مخطوط)؛ (١/ ٣٧٣) تحقيق الدكتور عجيل النشمي.

(٢) قال تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩].

قراءة التخفيف على الأخرى التي لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا. فيحصل المعنى من القراءتين: عقد اليمين قولاً. فيكون المقصود من الآية: اليمين المنعقدة، ويكون حكم إيجاب الكفارة مقصوراً على هذا النوع من الإيمان، وهو أن تكون منعقدة، ولا تجب في اليمين على الماضي؛ لأنها غير معقودة وإنما هي خبر عن الماضي، والخبر عن الماضي ليس بعقد سواء أكان صدقًا أم كذبًا[1]. واليمين المنعقدة هي التي يقسم فيها المرء على شيء أن يفعله، ثم لا يفعله فيحنث، أو يقسم على عدم الفعل فيفعل، ويحنث بيمينه، أما التي يحلف فيها كذبًا على شيء مضى: فتسمى باليمين الغموس؛ وسميت كذلك تهويلاً لشأنها حيث إنها تغمس صاحبها في النار.

موطن وجود هذا المتشابه:

يرى المتتبع لنصوص الأحكام التكليفية في الكتاب والسنة: أن المتشابه بهذا المعنى وافر الوجود؛ ولذلك علاقة بطبيعة اللغة وتعدد اللهجات والقراءات وما إلى ذلك، ولعل فيه الكثير من الرحمة بعباد الله المكلفين، وما دام الأمر مرتبطًا بالاحتمال، فمن السهل وجود العديد من الأمثلة كما رأينا في أمر هاتين القراءتين.

٢- أما في المرحلة الثانية: فقد عرَّفوا المتشابه بعدة تعريفات مآلها أنه: «اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاء من نفسه، ولم يفسر بكتاب أو سنة. فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم»، ولشدة خفائه جعلوه في مقابل المحكم الذي هو ذروة أنواع واضح الدلالة من

---

(١) «أحكام القرآن» للجصاص: (٢/ ٥٥٢).

الألفاظ، فإذا كان المحكم لا يقبل التأويل، ولا التخصيص، ولا النسخ؛ فإن المتشابه بلغ من الخفاء درجة لا يرجى معها معرفته لأحد -وهو رأي الأكثرين- أو ترجى معرفته للراسخين في العلم؛ وعلى كلٍّ فهو فوق المجمل الذي يحتمل البيان من المجمل نفسه(١).

أين يوجد هذا المتشابه؟

هذا: وقد رأى فريق من أهل الاستنباط نتيجة الاستقراء والبحث أن المتشابه على هذا المعنى موجود في نصوص الكتاب والسنة، ولكن موطن وجوده منها، هو ماله علاقة بالعقيدة وأصول الدين. وأما النصوص المتعلقة بالأحكام التكليفية: فليس فيها لفظ متشابه لا سبيل إلى علم المراد منه.

ومن المتشابه في هذا الباب -على ما يرون-: الحروف المقطعة التي بدأت بها بعض سور القرآن الكريم مثل: الم، الر، حم، ص، ن، ق... إلخ. فهذه الحروف في أوائل السور لا تدل بنفسها على المراد منها، ولم تفسر بكتاب أو سنة، فهي من المتشابه والله أعلم بمراده. على أن كثيرًا من العلماء يذهبون -وحسنًا فعلوا- إلى أنها من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم، فكأن الله يقول للعرب: هذا القرآن من جنس هذه الحروف التي هي من لغتكم، وأين منكم الإتيان بمثله أو بعشر سور مثله، بل بسورة من مثله؟

ومنه أيضًا: ما استأثر الله بعمله دون خلقه من أمور ستكون فيما بعد: نحو الأخبار عن قيام الساعة، وفناء الدنيا وما أشبه ذلك. ومنه أيضًا: تلك الصفات والأفعال التي جاءت نصوص الكتاب والسنة الصحيحة بنسبتها إلى الله تعالى،

(١) راجع: «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٥٥). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ١٢٧).

مما قد يُشعر الحدوث ومشابهة الخلق، مع استحالة نسبة معانيها الظاهرة إليه سبحانه، وهو المنزه عن التمثيل والتشبيه والجهة والجسمية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(1)، وذلك كنسبة العين واليد والوجه والمكان مثل قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾(2)، ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾(3)، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(4)، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾(5)، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾(6)، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾(7).

هذا المتشابه:

وخير موقف يقفه المؤمن تجاه هذه النصوص وأمثالها هو التسليم، ما دام ينطلق من الإيمان بالوحي والقرآن، وصدق من أنزل عليه القرآن، فللعقل مجاله، وللتسليم المنطلق من قاعدة الإيمان الواعي مجاله؛ ولذلك قالوا في حكم هذا المتشابه: هو اعتقاد حقيّته، بما لا يتنافى مع الكمال المطلق لله في أسمائه الحسنى وصفاته العلى والتسليم به، وترك طلب المراد منه.. من غير تكييف ولا تأويل ولا تعطيل، سئل الإمام مالك عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾(8)، فقال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعه». فالعبد يختبر إيمانه بمثل هذا التسليم؛ ولا حرج في ذلك، فكل ما يتعلق

---

(1) سورة الشورى، الآية: ١١.

(2) سورة طه، الآية: ٣٩.

(3) سورة هود، الآية: ٣٧.

(4) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(5) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(6) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(7) سورة المجادلة، الآية: ٧.

(8) سورة السجدة: ٥.

بشؤون الحياة والتعامل على صعيد الفرد والجماعة والأمة: دُعي العقل فيه إلى العمل على أوسع مجال، بل دُعي العقل إلى التفكير والتدبر ليكون ذلك طريقًا إلى الإيمان. كما أنه مدعوٌ لفقه نصوص الوحي لا لمزاحمتها أو التقدم عليها!! ولقد يكون فيما نعرض من قواعد الاستنباط التي للاجتهاد فيها المقام المرموق، شيء من الشاهد لما نقول.

فالساحة التي يعمل فيها العقل: لا يجوز أن يتعداها إلى ساحة الوحي مزاحمة أو سباقاً، ولقد وقف العقل في الماضي، وهو يقف في الحاضر عاجزًا عن الإجابة عن كثير من الأسئلة المتعلقة بطبيعة الحياة والتكوين في كل ذي حياة، والمتعلقة بسر الوجود، والمعلقة بالمآل، والوحيُ هو المصدر اليقني للإجابة عن ذلك كله، ومن الظلم للعقل تحميله أعباءً هو غير مؤهل لها، ومن غير الجائز أن نخلط بين وظيفة العقل ووظيفة الوحي، ونصوص الوحي متلواً كان هذا الوحي -وهو القرآن- أو غير متلوٍّ -وهو الحديث- هي المتبوعة، والمكلَّف متبع لا مبتدع.

ما نراه في أمر المتشابه:

وإذا كنا قد اكتفينا بهذه الإلماحة عن المتشابه بهذا المعنى، فلم نفصل القول في كلام العلماء حوله، إنما كان ذلك لاعتقادنا أن موطن هذه المسائل: كلام العلماء عن الآيات والأحاديث المتعلقة بذلك بشكل عام، وكتب التوحيد بشكل خاص. وإذا كان علماء الأصول قد أطالوا القول في هذه المسائل، فهو نفل استطردوا له، ليس مكانه مباحث الأدلة والمناهج التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، ليخرج المكلَّف من العهدة بالعمل بها، وإنما مكانه مباحث العقيدة وكتب التوحيد؛ لذا أجاب بعضهم عن ذكر المتشابه في علم أصول الفقه -مع أنه لا يترتب عليه معرفة شيء من الأحكام التكليفية-: بأنه ذُكر من قبيل الاستطراد تتميمًا للأقسام.

وعلى هذا: يكون المتشابه بالمعنى الذي حدّده أصوليو الحنفية -رحمهم الله- في المرحلة الثانية: ليس له -فيما يبدو- نسبة حقيقية إلى مباحث أصول الفقه، ولكنها نسبة مجازية لتتميم أقسام المبهم حسب تدرجها في الإبهام. قال الإمام الطبري في شأن القرآن: «وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بِهم إليه حاجةٌ، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل..»[1].

أما المتشابه على المعنى الذي أرداه الكرخي والجصاص: وذلك فيما قبل القرن الخامس الهجري، فلا ريب أن موطنه نصوص الأحكام، ونحن نؤكد أن وجود المتشابه بالمعنى الثاني، بحيث ينقطع رجاء معرفته في الدنيا في نصوص الأحكام التكليفية، يتنافى مع ما قررناه من قبل -وهو المختار عند المحققين- أن نصوص هذه الأحكام ما كان من كتاب أو سنة، قد وردتنا ومعها بيانها: إما من ذاتها وإما من سنة النبي ﷺ. كيف والأمر في حيز استنباط الأحكام ومعرفة أسرار التشريع، وما به تبرأ ذمة المكلف ويخرج من العهدة؛ فلا يمكن أن يكون تكليف دون بيان أو إيضاح، وذلك من حكمة الله ورحمته.

ووصول ما به التكليف إلى علم المكلَّف ليقوم به، يدخل فيما يسمى اليوم بعلنية القوانين.

فكل ما له علاقة بالتكليف أو للناس حاجة لحكمه في الدنيا، فقد رحم الله عباده وأتاهم بما يوضحه؛ ليكونوا من أمرهم على هدى، ومن طريقهم على بيّنة، وإن كانوا يحتاجون إلى الاجتهاد مع بعض حالات البيان.

---

(١) وانظر مزيداً من التفصيل لهذه القضية في كتابه «جامع البيان»: (٦/ ١٨١). «أصول الفقه» لشيخنا العلامة محمد أبوزهرة: (ص١٢٨-١٢٩). «دلالة الكتاب والسنة» لزكي الدين شعبان: (ص٢١).

المطلب الثاني- المبهم عند المتكلمين:

لئن كان غير واضح الدلالة يتدرج عند الحنفية في مراتب الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه: إنا لا نرى عند المتكلمين هذا التفصيل، فلا نرى عندهم إلا مجملاً ومتشابهًا. ولقد يفرق بعضهم بينهما؛ فيعتبر الآمدي أن المجمل نوع من أنواع المتشابه[1]. إلا أن الأكثرين على أن المجمل والمتشابه شيء واحد، كما يرى ذلك في كتبهم وآثارهم وتحتهما تنطوي كل أنواع المبهم التي رأيناها عند الحنفية.

ولقد عرف أبوإسحاق الشيرازي المجمل بأنه: «ما لا يعقل معناه من لفظه، ويقتصر في معرفة المراد إلى غيره»[2].

ويعرف الأكثرون المتشابه بأنه «غير متضح المعنى». وهكذا يكون هو والمجمل شيئًا واحدًا كما ذكرنا وذلك اتجاه الأكثرين[3].

اتجاه ابن حزم:

على أن لابن حزم اتجاهًا ينفرد به عن الجميع، وهو أنه ليس عنده في المبهم من الألفاظ في نصوص التكليف إلا المجمل، وقد عرفه بأنه: «لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر»، وأوضح ما أراده من هذا الكلام عندما عرّف المفسّر بأنه «لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور»[4].

---

(١) «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩).

(٢) «اللمع» للشيرازي(ص٢٧).

(٣) راجع تفصيل ذلك في: «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (١/ ٣٢٦) فما بعد. «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (١/ ٤٢) فما بعد.

(٤) «الإحكام» لابن حزم: (١/ ٤٢).

أما المتشابه: فلا وجود له البتة في شيء من نصوص الأحكام التكليفية، ومن ادعى ذلك: فهو -في نظره- جاهل لا علم له [1].

مقارنة ونتائج:

ويمكن بعد الذي ذكرناه عن منهج كل من الحنفية والمتكلمين أن نخلص إلى ما يلي:

١- المجمل عند الشافعية ومن معهم من المتكلمين، يشمل أنواع الخفي الثلاثة عند الحنفية، فهو أعم عند الشافعية ومن معهم؛ لذلك كان كل مجمل عند الحنفية مجملاً عند أولئك، ولا عكس، ويتضح ذلك من أمثلة المجمل عند المتكلمين فهم يذكرون ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ في عداد أمثلة المجمل، وهو عند الحنفية من المشكل كما نعلم. على أن المجمل والمتشابه سواء عند غير الحنفية، أو أن المجمل نوع من المتشابه في رأي البعض.

أما المتشابه عند الحنفية في أقسام المبهم من الألفاظ: فله شأن آخر أوضحنا فيما سبق رأينا في إدخاله ضمن تلك الزمرة التي عُدَّ منها، وذلك في مرحلته الثانية التي بدأت فيما نقدر بالقرن الخامس الهجري.

٢- كان من ثمرات هذا الاختلاف في الاصطلاح: أن بيان المجمل عند المتكلمين لا ينحصر في أن يكون من قبل المجمِل نفسه، بل يمكن أن يكون بالقرائن، والاجتهاد. وهذا لا يعني أن كل أنواع المجمل يدرك بيانها بالاجتهاد أو القرائن؛ فقد يكون من المجمل عند المتكلمين -وهو المجمل عند الحنفية- ما لا يمكن أن يكون بيانه إلا من قبل الذي أجمله، كما هو الأمر عند الحنفية سواء بسواء.

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٤٢).

٣- وأخيراً: لقد كان من ثمرات اختلاف وجهات النظر بشأن المجمل: أن وقع الاختلاف في عدد من نصوص الأحكام، هل هي داخلة في حدود الإجمال أو لا؟ وقع ذلك بين الحنفية وغيرهم، كما وقع بين المتكلمين بعضهم مع بعض على اختلاف المذاهب، بل وقع في بعضها بين أرباب المذهب الواحد:

١- فمما جرى الاختلاف في إجماله: الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها بأعيان كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[2].

أ- فذهب الجمهور إلى أن هذه الألفاظ ليست من المجمل، فهي واضحة الدلالة على المراد ولا تحتاج إلى بيان[3].

ب- وقال الكرخي وآخرون: إنها مجملة، ولابد من البيان لتحديد المعنى المراد[4].

وكانت حجة الجمهور أن التحليل والتحريم في مثل هذا إذا أطلق، فهُم منه التصرفات المقصودة لغة في عرف الاستعمال يوم نزلت النصوص. فالذي يسبق إلى الفهم من قول القائل: هذا طعام حرام؛ هو تحريم أكله، ومن قول القائل: هذه المرأة حرام؛ هو تحريم الزواج بها، وتبادر الفهم عند الإطلاق: دليل الحقيقة، وعلى هذا يكون المراد من التحريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[5]. تحريم الأكل؛ لأن ذلك هو المطلوب الذي يعقل من تلك الأعيان، كما يكون المراد

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤.

(٣) «اللمع» للشيرازي: (ص٢٨). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٤).

(٤) المصدر السابق: (٣/ ١٤-١٥). وانظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٦٩-١٧٠)، «أصول الفقه» للخضري: (ص١٦٦).

(٥) سورة المائدة، الآية: ٤.

منه في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] تحريم الزواج، وما عُقل المراد من لفظه لا يكون مجملاً، وإلى جانب ذلك، يمكن الاحتجاج باستدلال الصحابة والتابعين بها على التحريم، ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء[2].

واحتج القائلون بالإجمال: بأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم، وإنما الذي يوصف بذلك أفعالنا المتعلقة بتلك الأعيان، ففي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾. الذي يحرم هو فعل من تلك الأفعال المتعلقة بالأعيان المذكورة؛ كالأكل في الميتة وأنواع الاستعمال الأخرى من الانتفاع بجلدها أو شحمها... إلخ. والفعل غير مذكور، وليس بعض الأفعال أولى من البعض الآخر، فافتقر إلى بيان ما يحرم منها وما لا يحرم، فكان الإجمال لعدم اتضاح المعنى المراد، بعدم إمكان إجراء اللفظ على ظاهره[3].

ولكن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح في نظرنا: فعرف الاستعمال عيَّن المراد من النص، كما يعينه أصل الوضع اللغوي. فهذا الاستعمال حقيقة عرفية في اقتضاء إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب من العين. وهو فيما نحن بصدده تحريم الاستمتاع بالنسبة للأمهات، وتحريم الأكل بالنسبة للميتة. وهكذا فلا إجمال؛ لأن البعض متضح متعيِّن بالعرف المذكور. فإذا أضيف إلى ذلك ما كان من وجهة الصحابة والتابعين في ذلك: كانت الحجة أقوى وأوضح[4].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٢) «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٤-١٥). «تفسير النصوص»: (١/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٣) انظر: «ابن الحاجب مع شرح العضد»: (٢/ ٨). «روضة الناظر»: (٢/ ٤٦).

(٤) «اللمع» للشيرازي: (ص٢٨). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٤-١٥). «أصول الفقه» للشيخ الخضري: (ص١٦٦). وانظر مزيداً من الإيضاح والأمثلة في: «تفسير النصوص»: (١/ ٣٤٩-٣٥١).

الفصل الثاني

التأويل

تمهيد:

يرى المتتبع لمناهج استنباط الأحكام وتفسير النصوص في الشريعة الإسلامية، الأثر الكبير الذي تركه التأويل في الفروع والأحكام، كما يرى تنوُّع مذاهب العلماء في رد الفروع إلى أصولها بعد هذا التأويل.

ولقد رأينا أن ساحة التأويل متسعة في الألفاظ غير واضحة الدلالة، بل إن بعض الألفاظ الواضحة في دلالتها على معانيها، لم يسلم من إمكان التأويل؛ كالظاهر والنص عند الحنفية. كما أن الظاهر عند المتكلمين، والنص -على تعريف بعضهم-: هما من الواضح ولكن ضمن حدود الاحتمال؛ لذلك عني العلماء والباحثون عند دراسة مناهج الاستنباط بإفراد التأويل بمباحث خاصة تكشف عن حدوده في اللغة والاصطلاح، وتبيّن أثره في استخراج الأحكام من النصوص، وفي الوقت نفسه تعطي الموازين المنضبطة التي تنفي عنه الزيغ والانحراف، وفي ظل المقبول منه: تبيّن التأويل القريب، والتأويل البعيد.

التعريف بالتأويل:

التـأويل في اللغـة: المرجع والمصيـر، من آل الشيء يؤول إلى كـذا: أي رجع إليه. قال أبوعبيدة معمر بن المثنى: التأويل: التفسير والمرجع والمصير[١].

التأويل في عرف السلف:

ويبدو أن التأويل بالمعنى اللغوي، كان هو صنيع السلف في فهم معناه وما يراد به.

فالقرآن نزل بلسان عربي، وهم يفهمونه على أساليب العربية ومدلولات ألفاظها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان لفظ التأويل في عرف السلف، يراد به ما أراده الله تعالى بلفظ التأويل في مثل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[٢]. وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[٣]. وقال سبحانه على لسان يوسف: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾[٤].

حتى من الناحية العملية، كانوا يرون تأويل الكلام أمرًا ونهيًا، هو الفعل نفسه بالنسبة لذلك المأمور به وترك المنهي عنه. قال سفيان بن عيينة: «السنة تأويل الأمر والنهي»[٥] فكأنه يرى أن التأويل في الأمر والنهي، هو بامتثال ما يؤول إليه الطلب فيهما.

---

(١) «مجاز القرآن»: (١/ ٨٧) طبع مصر سنة ١٣٧٤هـ.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

(٥) انظر: مقدمة «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية: (ص٥-٧) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» لابن تيمية أيضًا: (١/ ٤٠) فما بعدها.

التأويل عند العلماء الأولين:

ويبدو أن العلماء الأولين لم يختلفوا في فهم التأويل عن نهج السلف قبلهم، كما نرى مثلاً عند الإمام الشافعي وأبي جعفر الطبري.

فالشافعي أخذًا من معنى الإرجاع والتصيير، سمى حمل اللفظ على معنى من المعاني التي يحتملها «تأويلاً»؛ فالتأويل في هذه الحالة: «إرجاع اللفظ وتصييره إلى واحد من هذه المعاني المحتملة، ولا يكون ذلك إلا بدليل». والاحتمال في نظر الشافعي -كما جاء في الرسالة- واقع حين لا يكون النص على الحكم من آية أو حديث، واضحًا بيِّنًا في دلالته على المعنى المراد[1].

والطبري -وهو إمام المفسرين- يسمى تفسيره «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، وفي مقدمة التفسير وثنايا المتن ما يؤيد ذلك ويؤكده[2]. فإلى جانب مقدمة تفسيره المفصَّلة التي أوضح فيها ذلك كله، نرى الكلام في التفسير نفسه واضحًا في هذا كل الوضوح، فهو يقول دائمًا: القول في تأويل آية كذا.. القول في تأويل آية كذا.. وهلُم جرًا.. والكتاب كلُّه بأجزائه الثلاثين أمثلة لما نقول.

التأويل في الاصطلاح:

بعد الذي عرضناه من المعنى اللغوي، ونظرة السلف والعلماء الذين تابعوهم إلى مفهوم التأويل، يحسن أن نقرر أنه في أعقاب دخول علم «أصول الفقه» في طور القواعد الاصطلاحية المحددة بعد رسالة الإمام الشافعي، أصبح للتأويل

---

(١) «الرسالة»: (ص ٤٥٨-٤٥٩).

(٢) «مقدمة جامع البيان»: (١/ ٧٤-٩٣).

عند الأصوليين معنى، هو أكثر تحديداً من ذي قبل، وإن كان بينه وبين المعنى الأول شيء من صلة القربى.

وهكذا كان التأويل في الاصطلاح: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دلَّ على ذلك»[1].

فالمعنى الذي يرجع إليه اللفظ بالتأويل هو معنى مرجوح، ولكن الجنوح إليه وترك الراجح الذي هو الظاهر: كان لدليل قام عليه.

لذا فرَّق العلماء بين التفسير والتأويل في الاصطلاح؛ بأن التفسير: تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع. أما التأويل: فإنه تبيين المراد من الكلام على سبيل الظن؛ ولهذا يحرم التفسير بالرأي -على هذا المعنى- دون التأويل. وقد أشرنا من قبل، إلى الرأي المحمود والرأي المذموم في مجال التفسير والبيان[2].

مجال التأويل:

العمل بالظاهر هو الأصل:

من المتفق عليه عند جمهور الأمة أن الأصل عدم التأويل، وأن العمل بالمعنى الظاهر من المنصوص: واجب لا يجوز العدول عنه إلا بدليل يقتضي هذا العدول.

قال الشافعي -رحمه الله-: «كل كلام كان عامًا ظاهرًا في سنة رسول الله ﷺ فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ -بأبي هو

(١) انظر: «التلويح» مع «التوضيح»: (١/ ١٢٥).

(٢) وانظر: «مقدمة جامع البيان» للطبري: (١/ ٧٧-٨٠).

وأمي- يدل على أنه إنما أُريد في الجـملة العـامـة في الظاهر بعض الجـملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه»[1].

ويرى الشافعي أن الوقوف عند الظاهر وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلا بدليل، فيه العصمة عن الضياع في تعدد المعاني المحتملة، وانعدام الحجة لأحد على أحد[2].

أما أبوجعفر الطبري: فمما قاله في تفسيره -وهو كثير-: «وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته»، وفي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، قال: «هو عام فيما قضاه الله ويراه؛ لأن ظاهر ذلك عموم، وغير جائز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان»[4]. و«الظاهر» في كلام الشافعي والطبري ومن سار على نهجهما: ما تعرفه العرب من كلامها في مخاطباتها وما لا يعذر أحد بجهله من حلال أو حرام. أما «الباطن»: فهو ما لا يتبادر من ظاهر اللفظ ولكن يأتي بالاستنباط من الظاهر على طريق العرب في بيانها. فإذا قام الدليل عليه في ظل مفهومات الشريعة والعربية: فهو الباطن -أي التأويل- المقبول. أما الباطن الذي لا دليل له من الشريعة واللغة: فهذا هو التأويل الفاسد الممقوت كما سيأتي.

---

(١) «الرسالة»: (ص٣٤١). وانظر: «اختلاف الحديث» للشافعي بهامش الجزء السابع من «الأم»: (٢٧-٢٨).

(٢) «الرسالة»: (ص٣٢٢).

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٤٧.

(٤) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» للطبري: (١/ ٧٢) و(٢/ ١٥)، مع التعليق رقم (٢) للأستاذ محمود شاكر.

والخطابي من رجال القرن الرابع الهجري يقول في معرض قول الرسول -عليه الصلاة والسلام- فيما روت عائشة -رضي الله عنها-: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد»[1]: (يوجب ظاهر الحديث إفساده -يعني الأمر المحدث- وإبطاله، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير الظاهر، فيترك الكلام عليه لقيام الدليل فيه -والله أعلم-)[2].

وهكذا يكون الواجب هو الأخذ بظواهر النصوص حتى يقوم دليل صحيح يدل على أن الكلام مصروف عن هذا الظاهر إلى المعنى الآخر المحتمل، وهو ذلك المعنى الذي يظفر به العلماء من طريق الفقه والاستنباط حسب قواعد اللغة ومفهومات الشريعة ومقاصدها، وهي التي قامت عليها مناهج الاستنباط في أصول الفقه.

ما الذي يدخله التأويل:

الذي يدخله التأويل قسمان:

أحدهما: طائفة من نصوص الأحكام التكليفية؛ لأن عوامل الاحتمال قائمة، ولا ضرر في ذلك ما استقام للفقيه دين يعصمه، واستقامة تبعده عن الوقوع في مزالق الهوى وتنأى به عن الانحراف، إلى جانب ما يلزم توافره من المعرفة باللغة ومفهومات الشريعة ومقاصدها حين يراد له أن يتحمل مسؤولية استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ المبين عن الله ما أراد.

وقد علمنا من قريب، أنه حتى بعض أقسام الواضح عند الحنفية والمتكلمين تحتمل التأويل.

---

(١) رواه البخاري في الصلح برقم: (٢٦٩٧). ومسلم في الأقضية برقم: (١٧١٨).

(٢) «معالم السنن» للخطابي: (٤/ ٢٩٩).

والثاني: ما له علاقة بأصول الدين والعقائد كصفات الباري عز وجل، وفواتح السور مثل: الم، حم، . . . إلخ.

وقد أطال العلماء القول في ذلك، وكان المجال متسعًا لبيان الآراء والمذاهب عند قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[1].

واصطراع المذاهب بالنسبة إلى السلف والخلف معروف في مظانه من كتب التفسير والحديث وأصول العقائد. وليس مما يدخل في موضوعنا تفصيله الآن.

وقد أشرت من قبل إلى ما يستريح له القلب وتطمئن به النفس: من وجوب أخذ الكلام في هذا المجال على ظاهره بما لا يتنافى مع الكمال المطلق لله تعالى في أسمائه الحسنى وصفاته العلى دون تأويل ولا تعطيل ولا تكييف، وأوردت كلمة الإمام مالك في شأن «الاستواء» حيث قال -رحمه الله-: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». والأدلة على ذلك واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار.

شروط التأويل:

وهكذا يقرر أئمة الشريعة أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل، مع تبيان المجال الذي يمكن أن يكون فيه تأويل.

وعلى هدي هذا الأصل، وحفاظًا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى، وضع الأئمة شروطًا لا يعتبر التأويل صحيحًا مقبولاً إلا بتوافرها. فما استوفى شروطه: فهو المقبول، وإلا: فهو الفاسد المردود. ومن أهم هذه الشروط ما يلي:

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

١ - أن يكون المعنى الذي أوِّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة، بمنطوقه أو بمفهومه، ويكون في الوقت نفسه موافقًا لوضع اللغة -ولو على سبيل المجاز- أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وذلك بالإضافة إلى كون اللفظ ظاهرًا فيما صرف عنه؛ وهذا يشكِّل -كما قدمنا- الظاهر والنص عند الحنفية، والظاهر عند غيرهم.

فالعام إذا صرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل: فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص، وحين أريد به بعض أفراده: فقد أوِّل إلى معنى يحتمله.

والمطلق إذا صرف عن الشيوع، وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح؛ لأن المطلق يحتمل التقييد، وإذا حمل على المقيد فقد أوِّل إلى معنى يحتمله.

كذلك الحقيقة، إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة، فهو تأويل صحيح؛ لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله بدليل.

ومن ذلك: صرف الشاة الواجب دفعُها زكاةً عن الغنم، إذا بلغ العدد أربعين -وكانت الغنم سائمة ترعى، أي غير معلوفة- عن ذاتها إلى قيمتها في قول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم في أربعين شاة شاة»[١]. نظرًا إلى غرض الشارع أو ما يمكن أن يسمى حكمة التشريع، فهو تأويل صحيح، وإن كان مختلفًا في الحكم على هذا التأويل، بأنه قريب أو بعيد كما سيأتي. والذي جنح إلى جواز دفع القيمة بدلاً عن العين هم الحنفية[٢].

---

(١) رواه البخاري من حديث طويل وبألفاظ مختلفة في الزكاة برقم: (١٤٥٤).

(٢) انظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٣٨٠-٣٨٢).

ومثل ذلك: لو صرف البيع عن معناه الحقيقي إلى الهبة لقيام الدليل على أنه تمليك بالمجان، فهو تأويل صحيح؛ لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله.

أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه، ولا يدل عليها بوجه من وجوه الدلالة، فلا يكون التأويل صحيحًا مقبولاً، كما لو أريد بالشاة البقرة أو الجمل، وأريد بالبيع الوقف، وأريد بالقرء الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] بشأن عدة المطلقات، غير الحيض والطهر مع أن العربية أطلقته عليهما فقط.

٢- أن يقوم على التأويل دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله؛ لأن الأصل في عبارات الشارع ونصوص أحكامه: أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة. والواجبُ العمل بهذا الظاهر إلا ذا قام دليل العدول عنها إلى غيرها، فالعام مثلاً: على عمومه، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل. والمطلق على إطلاقه: ولا يعدل عن هذا الظاهر الشائع إلى تقييده إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب: فيجب العمل بهذا الظاهر، ولا يحمل على الندب أو الإرشاد إلا بدليل، وكذلك النهي: ظاهره التحريم، فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف، والعدولُ إلى الكراهة مثلاً لا يقبل إلا بدليل.

وهكذا دلت نصوص هذه الشريعة وروحها أن مما يستقيم مع المنهج العام لاستنباط الأحكام أن لا يصرف الكلام عن معناه الظاهر إلى غيره إلا بسند لهذا التأويل[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) راجع: «روضة الناظر» لابن قدامة: (٢/ ٣١-٣٢). إرشاد الفحول: (ص١٧٧).

وعلى كلٍّ: فالدليل الذي يبنى عليه التأويل قد يكون قرينة، أو نصاً شرعياً، وقد يكون قياساً أو مبدأ من مبادئ الشريعة ذا علاقة بالمقاصد، وقد يكون غرضَ الشارع فيما من أجله كان الحكم، والمهم المستندُ الشرعيُّ المقبول عند التأويل.

أ- ومما بني على نص شرعي في التأويل:

حكم مشروعية الانتفاع بجلد الميتة. ففي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[(١)]. الظاهر: تحريم جلدها دُبغ أو لم يُدبغ؛ لأن اللفظ عام يتناول جميع أجزائها. غير أن في الآية احتمال أن يكون الجلد غير مراد بالعموم، من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة، يقتضي في عرف العربية تحريم الأكل؛ والجلدُ غير مأكول فلا يتناوله عموم التحريم. وقد قوي هذا الاحتمال بما روي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «أيما إهاب -أي جلد- دُبغ فقد طَهُر»[(٢)]، والحديث ظاهر عام يتناول إهاب الميتة.

فإذا أضيف هذا الحديث إلى ما ورد في شاة ميمونة: حيث قال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، فقالوا: إنها ميتة. فقال: إنما حرم أكلها»[(٣)]. أقول: إذا أضيف هذا إلى ذاك كان ذلك واضحًا في سلامة التأويل، بإخراج ما دبغ من جلود الميتة، وحل الانتفاع به، من عموم التحريم في الآية الكريمة[(٤)].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) رواه مسلم في الحيض برقم: (٣٦٦) بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر». ورواه أحمد: (١/ ٢٧٩-٢٨٠). وصححه ابن حبان (الإحسان) برقم: (١٢٨٧).

(٣) رواه مسلم في الحيض برقم: (٣٦٣).

(٤) وانظر: «المهذب» للشيرازي: (١/ ١٠). «الهداية» مع «فتح القدير» و«العناية»: (١/ ٦٣). «نزهة الخاطر العاطر» لبدران شرح «روضة الناظر» لابن قدامة: (٢/ ٣٥).

ب- ومثل ذلك ما ورد في شأن الدم من الآية نفسها. فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[1]. يشمل بعمومه تحريم الدم المسفوح وغير المسفوح وقد صرف هذا العام عن عمومه بقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾[2].

فأفادت الآية الثانية تقييد ما ورد في الآية الأولى، وذلك ببيان أن المراد بالدم المحرم الدمُ المسفوح الذي يلقى ويذهب، وما عداه فهو حلال[3].

جـ- ومن تأويل الظاهر بغرض الشارع: ما مرَّ سابقًا من تأويل الحنفية لبعض الذوات بقيمتها، حيث أولوا الشاة في قوله ﷺ: «في كل أربعين شاة شاة»[4]، فصرفوا نص الحديث عن ظاهره الدال على أن الذي يجزئ عن الأربعين شاة شاة بعينها، إلى قيمة الشاة المالية -كما أشرنا من قبل- فليس الضروري عندهم ذات الشاة، بل يمكن أن تجزئ القيمة؛ ذلك أن غرض الشارع نفع الفقير، ونفع الفقير كما يتحقق بالشاة، يتحقق بقيمتها بل قد يكون من الأنفع له أن يعطى القيمة[5].

أنواع التأويل:

قدمنا أن الدليل الذي يبنى عليه التأويل يجب أن يكون راجحًا على ظهور اللفظ في المعنى الذي يدل عليه؛ لذا كان طبيعيًا أن يسير ذلك مع درجة الاحتمال

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٣) «نزهة الخاطر العاطر» لبدران شرح «روضة الناظر» لابن قدامه: (٢/ ٣٥). «بداية المجتهد» لابن رشد: (١/ ٤٦٧). «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص ٥٦-٥٧) تحقيق المؤلف.

(٤) تقدم (ص٤٤٢) مع التخريج.

(٥) وانظر: «المستصفى»: (١/ ٣٩٥) مع «فواتح الرحموت»: (٢/ ٢٢). «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٥٧) تحقيق المؤلف. «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٦٥).

قربًا أو بعدًا، ومن هنا كان التأويل على مراتب: فقد يكون قريبًا، وقد يكون بعيدًا، وقد يكون في مرتبة هي أدنى إلى القرب، وأخرى أدنى إلى البعد -وهي مرتبة التوسط كما أسلفنا- والواجبُ لكل نوع دليل مرجح يتناسب معه، فالتأويل القريب: يكفي فيه أدنى مرجح، وعلى عكسه البعيد، فيحتاج إلى المرجح القوي لجعله راجحًا على المعنى الظاهر من الكلام.

وعلى كل: فلذوق الفقيه المتأول الأثر الكبير في اعتبار هذه المراتب، وتقويم حدودها، كما يظهر ذلك من تتبع الأمثلة والنماذج في كتب الأصول والفروع.

فمن التأويل القريب: ما روى البيهقي عن الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1]، أنه قال: إلا وجهها وكفيها، فتأول الشافعي ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالوجه والكفين[2]: ورجح تأويله ما روي عن عائشة: «أن أسماء بنت أبي بكر الصديق -رضي الله عنها- دخلت عليها وعندها النبي ﷺ في ثياب شامية رقاق فضرب رسول الله إلى الأرض ببصره وقال: ما هذا يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى كفه ووجهه»[3].

ومنه أيضًا: تأويل الصلاة بالعزم عليها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[4].

---

(١) سورة النور، الآية: ٣١.

(٢) «السنن الكبرى» للبيهقي: (٧/ ٨٥). وانظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية: (١٠/ ٤٨٨-٤٨٩). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٢/ ٢٢٩).

(٣) رواه أبوداود في اللباس برقم (٤١٠٤)، وقال أبوداود: «هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة -رضي الله عنها-». ورواه البيهقي في «السنن الكبرى»: (٧/ ٨٦).

(٤) سورة المائدة، الآية: ٦.

فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو العزم على أداء الصلاة.

والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة، إذ الوضوء شرط لصحتها. والشرط يوجد قبل المشروط لا بعده، وهو معنى قريب يتبادر فهمه بمجرد قراءة الآية أو سماعها(١).

ومما عده الكثيرون من التأويل البعيد، تأويل الحنفية لقوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾(٢)، بالنسبة لكفارة الظهار، حيث عدلوا عن الظاهر ليقولوا: فإطعام طعام ستين مسكينًا، وهذا يجزئ فيه إطعام طعام هذا العدد وهو ستون مسكينًا، لمسكين واحد ستين يومًا، وسبب البعد في هذا التأويل، أن المنصوص عليه (ستون) فلا يجوز العدول عنه، كما أن في هذا التأويل اعتبارَ لفظٍ هو الإطعام، وإلغاءً للمنصوص عليه وهو العدد إلى جانب أمور أخرى ذكرها العلماء، واعتبروا تأويل الحنفية بعيدًا من أجلها(٣).

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» لأستاذنا الشيخ زكريا البرديسي: (٣٨٩-٣٩٠). «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية»: (ص١٧) للشيخ زكي الدين شعبان.

(٢) قال تعالى في سورة المجادلة: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الآيتان: ٣-٤].

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٨٠-٨١).

ما نراه في التأويل:

بعد هذه العجالة عن التأويل وتطور معناه عند العلماء أود أن أقرر أن التأويل في غير نصوص العقائد باب من أبواب الاستنباط العقلي القويم، وطريق من الاجتهاد في بيان نصوص الأحكام.

وهو في حدود الشروط التي حددها علماؤنا: مقبول ومرضي، ذلك أن هذه الشروط قد استوحيت من روح الشريعة في ظل هدي الكتاب والسنة.

والطريق التي رسمها الأئمة هي طريق الجادة؛ فإذا حاد عنها المتأول: فقد سلك بنفسه سبيل الانحراف، وراح إلى حيث لا تؤمن العاقبة، ولا يضمن المصير.

وفي الأمثلة التي مررنا بها قريبًا كشف لبعض الملامح من صورة كريمة للجادة الوسطى التي سلكها روَّاد الفقه الأمناء على هذه الشريعة، فقد يكون التأويل قريبًا في نظر فريق، وبعيداً في نظر فريق آخر، ولكن المحور لا يخرج عن دائرة اللغة ولو باحتمال، كما لا يبتعد عن حدود الشريعة في مبادئها ومقاصدها، ولو كان في ذلك الكلفة في بعض الأحيان، وللذوق الفقهي وملكة الاستنباط الأثر الواضح فيما يسلكون.

أما أن يفتح باب التأويل على مصراعيه بعيداً عن مفهومات الشريعة ومقاصدها ومدلولات لغة الخطاب فيها، التي هي لغة القرآن ولغة المبيِّن عن ربه محمد رسول الله ﷺ: فذلك هو النزول على حكم الهوى والسير وراء الشهوة، والانقياد للنزعات التي قد تشقي صاحبها أو تؤدي به إلى مهاوي الضلال.

فمثلاً نرى في الماضي تأويلات يطول مجال استقصائها، وحسبك أن البعض ألقوا ستارًا على ظاهر الكتاب والسنة، وأعطوا لأنفسهم الحق في مخالفة أي عرف لغوي أو شرعي، ما دام الفهم الذي أرادوه متوافقًا مع ما زين لهم الهوى وسوَّل لهم الشيطان.

فقد أولوا مثلاً ثعبان موسى الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾[1]. بأن المراد الحجة والدليل. وفرضت عليهم الإباحية الباطنية والتحلل مما حرم الله بأن يؤولوا الأمهات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[2] الآية.. بالعلماء، وأن يؤولوا التحريم بالمخالفة وانتهاك الحرمة، فيكون المعنى: حُرمت عليكم مخالفة أئمتكم وعلمائكم. كما نقلت إلينا كتب الملل والنحل أنهم يؤولون (البقرة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[3]. بأن المقصود عائشة -رضي الله عنها وأرضاها-[4].

واليوم أيضًا:

وكم فعل الهوى وحب الظهور من الأفاعيل في عصرنا هذا، فأنت ترى كل يوم ناعقًا حول مسألة من مسائل هذه الشريعة، فيومًا تأويل لبعض مسائل الطلاق وتعدد الزوجات وبعض الأحكام المتعلقة بالمرأة على وجه العموم، ويومًا كلام

(١) سورة طه، الآية: ٢٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٦٧.

(٤) راجع تفصيلاً لذلك في «الملل والنحل» للشهرستاني مع «الفصل» لابن حزم: (١/ ١٨٦) فما بعد.

حول إباحة الفطر في رمضان، وفي يوم آخر كلام منمق حول الربا لتحليل ما حرم الله، ناهيك عن سوء التأويل الذي قد يبلغ حد إلغاء النص في شؤون الجهاد وأحكامه والعلاقات مع غير المسلمين، يجري كل هذا في بُحران من التأويلات التي قد لا ترضي الله ولا ترضي رسوله ﷺ، وإن كانت ترضي شهوة وتجلب لقائلها بعض الخير في الدنيا، وما دروا أنهم قد يخدمون بذلك -راضين أو كارهين- من لا يريدون لهذه الأمة الخير ويترقبون بشريعتها كل سوء، وودوا لو أن كل ما يربطها بكتاب أو سنة نبيها مزق كل ممزق وراح في متاهات الضياع.

ومن أشد ما نرى: بعض تأويلات صدرت في الماضي القريب عن فرقة القاديانية التي أوجدها الإنكليز وجعلوا إمامها (غلام أحمد) الذي ادعى النبوة. فمن هذه التأويلات أن محمداً ﷺ لم يختم به النبيون ولم ينقطع الوحي بوفاته فالمراد بقوله تعالى: ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[1]. أي هو في موضع التوسط منهم كالخاتم في اليد، مع أننا أشرنا من قبل إلى أن الأدلة القطعية اليقينية المتواترة -وفي مقدمتها النص القرآني- كلها قامت على أن النبوة قد ختمت بمحمد ﷺ، ولكن ما داموا يؤولون الآيات على هواهم ويكذبون الأحاديث الصحيحة، ويتنزل عليهم الوحي من أموال أعداء الله الإنكليز وغيرهم، فلا غرابة فيما يبدو في تصرفاتهم من الضلال، إذ هو غرض وُجدوا لتحقيقه، وبناء على ذلك أصبحت لغلام أحمد سلطة التفسير والتأويل كما يريد، فأوّل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2]. أن المقصود بأولي الأمر: الحاكمين ولو كانوا الإنكليز المستعمرين. وإذن: فالطاعة واجبة لهم، ولا تجوز الثورة في

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

وجوههم لإخراجهم من أرض احتلوها واستأثروا بخيراتها وثرواتها وجعلوا من أهلها عبيداً لهم، مهمتهم تأمين رفاه الشعب البريطاني، والنصر للدولة المستعمرة في معاركها مع غيرها من الدول، فبدل محاربتهم واعتبار ذلك جهاداً في سبيل الله، تجب الطاعة لهم، وبذلك تتعطل نصوص الجهاد، وذلك أول الوهن والانحدار؛ لأن ما ترك قوم الجهاد إلا ذلُّوا، وهو ماضٍ إلى يوم القيامة!!

وهذا في الواقع أمر خطير وخطير جداً، فالأعداء يئسوا من أن يفصلوا بين الأمة وبين قرآنها بما فيه من نصوص الحياة والجهاد والقوة، وبينها وبين سنة نبيها ﷺ بما تحمل من بيان هذا الكتاب وبما تقدم من أحكام جديدة، فعمدوا إلى إحداث فرقة باسم الدين والإسلام، تتلاعب بالنصوص، وتؤولها على هواها، وكما يشاء لها الاستعمار الذي أوجدها وغذاها، وما يزال يبذل كل ما يمكنه بذله في سبيل تأييدها ودعمها.

وإذا استحكم الهوى: فلا تستغرب أن يطلع المتأولون -على هذه الشاكلة- كلَّ حقبة بتأويل جديد ظالم يناسب المرحلة ومتطلباتها في علاقة أمتنا بالظالمين والمغتصبين وأعوانهم والعياذ بالله.

ولا يقل عن هذا سوءاً -بل قد يكون أسوأ منه من بعض الوجوه- ما نرى ونسمع من بعض التأويلات الظالمة -كما أشرت- لنصوص الجهاد القطعية الثبوت والدلالة في الكتاب والسنة، واختراع مصطلحات جديدة للقتال في سبيل الله، والجهاد في سبيل الله ما أنزل الله بها من سلطان، والأنكى من ذلك: أنهم يخترعون المصطلح المنافي من عند أنفسهم، ثم يعتبرونه حقيقة ويحاسبون الإسلام والمسلمين الوقافين عند النصوص من خلاله. والمستفيدُ من ذلك كله: أعداء الله وأذيالهم والعياذ بالله!

والمذهبية أيضًا:

ومن الخير أن نقرر -مع الحيطة والحذر- أن من غير الجائز أن تكون المذهبية رائد الباحثين في الفقه وأصوله، فلا يصح أن تكون مسألةٌ مًّا قد أعطيت حكمًا من الأحكام، ثم يكون حظ النصوص من البحث والتفسير أن تُردَّ لتوافق -ولو عنوة- ذلك الحكم الذي أعطي للمسألة، كما اجتهد فيه بعض الفقهاء في مذهب من المذاهب، ولمن أخطأ في الاجتهاد أجره على ما بذل من الجهد للوصول إلى الصواب.

ومن هنا: كان من غير المقبول ما قرره في هذا المضمار الإمام أبوالحسن الكرخي في رسالته: «الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية»، حين وضع الآية والحديث موضعًا لا يتسق مع البحث الحر البعيد عن المذهبية الضيقة. قال -رحمه الله-: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»[1].

وقال: «الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم يصار إلى دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه»[2].

---

(١) (ص ٤٨).

(٢) (ص ٤٨)، ويبقى هذا الكلام مشكلاً ولو أمكن الاعتذار عنه بمثل ما أشرت إليه في كتابي «تفسير النصوص» من احتمال أن الكرخي -رحمه الله- أراد أن الأصحاب لم يخالفوا آية ولا حديثاً، وإن وجدت المخالفة الظاهرة: فإنما ذلك لنسخ أو تأويل.

وكان حرياً أن تكون المذاهب وأقوال أصحابها تبعًا لما نزل به الكتاب وما بينته السنة؛ **فكما أن فتح مجال الاجتهاد والتصرف بالنصوص دون حدود من الكفاءة دينًا وعلمًا ومعرفة بلغة الشريعة وأصولها، ينذر بالخطر والتشتيت، فكذلك جعل المذهب هو المحور، وتطويع النصوص له ولآراء أصحابه، فيه المضرة والبعد عن جادة الحق في كثير من الأحيان.**

والناظر في تاريخ أي إمام من أئمة المذاهب الجماعية أو الفردية يرى أنهم كانوا على أعز جانب وأغلاه من الحيطة والحذر، والحرص على أن يكون سيرهم ومسالكهم في الاستنباط وراء الآيات والأحاديث المقبولة صحيحها وحسنها، وما فهمه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، دون إغماض أعينهم عن واقع الحياة، على تفاوت بينهم في هذه النظرة أو تلك. ولقد أدى هؤلاء الأمانة، وعلى الأتباع التزام الطريق، دون نكران للأصول التي كانت المعالم في الطريق، والمعرفة الصحيحة التي يرافقها خوف الله والتديُّن الواعي تحل كثيراً من العقد، وتوضح السبيل أمام من يريد حقاً سلوك ما يرتضيه الشارع من سبيل!!

وأخيراً فإنا ندعو إلى ما أسميناه بطريق الجادة في التأويل؛ لأنا نرى -إلى جانب التطرف أحيانًا في التأويل- جموداً شديداً عند الظاهر، وذلك عند الظاهرية الذين لا يعتبرون القياس ولا التعليل، كالإمام ابن حزم -رحمه الله-.

فابن حزم يرى أن التأويل: هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطُّرح ولم يلتفت إليه، وحكم على ذلك النقل بأنه باطل[1].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (١/ ٤٢، ٣/ ٤١).

وهكذا يريد ابن حزم أن لا ينتقل عن الظاهر إلى معنى آخر إلا بنص أو إجماع متيقن؛ ولذلك اعتبر المتأولين -على الإطلاق- خارجين على الطريق الصحيحة، وحكم عليهم بأنهم يحرفون الكلم عن مواضعه.

ومع تسليمنا بأن الأخذ بالظاهر هو الأصل، وأن طريق الظاهرية أقرب إلى السلامة أحيانًا، نرى أن ما يقوله الظاهرية وابن حزم فيمن يخالف الأخذ بالظاهر -على عموم هذا الكلام- إنما ينطبق على المغالين بالتأويل من أمثال بعض الفرق التي أشرنا إليها، وقد أخذنا نماذج من كلامهم فيما سبق.

أما الأئمة المعتبرون الذين اخذوا بالتأويل: فقد وضعوا له الشروط التي أبنَّا عنها، وهي شروط إذا التزمها المؤول كان في مأمن من الزيغ، والانحراف، واتباع غير ما أنزل الله، وما إلى ذلك من المزالق والدركات التي يرمي بها ابن حزم من يؤولون الكلام ويأخذونه على غير ظاهره.

ولقد ذكرنا من قبل إلى جانب الشروط التي وضعها العلماء في ظل هدي الكتاب والسنة، أن الأصل عندهم هو الأخذ بالظاهر، ونقلنا في هذا كلامًا عن الشافعي والطبري، وهذا النهج هو الأصل عند أئمة الهدى -رحمهم الله- فالأصل أخذ الكلام على ظاهره، وإذا توافرت بواعث التأويل، كان الجنوح إليه، ضمن إطار محدد وشروط مرسومة، وذلك في نظرنا، هو السبيل الواضحة المأمونة. ولقد أبَنْتُ من قبل أيضًا، أن الأئمة الأولين لا تدل سيرتهم

---

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم: (٩/ ٤٤٠). «الإحكام في أصول الأحكام» له أيضاً: (٣/ ٤٣٤٠). «تاريخ التشريع الإسلامي» للشيخ الخضري: (ص٢٦٧-٢٦٨). «ابن حزم» لشيخنا أبي زهرة: (ص٤١١) فما بعد.

العلمـية على رضـاهم أن تكون المذهبية حاكـمة التأويل، وإنما التـأويل من وراء الكتاب والسنة، ومفهومات الشريعة ومقاصدها ومدلولات اللغة.

أما الجمود عند الظاهر -كما أراده أهل الظاهر-: فقد كان سببًا لوقوع هؤلاء في كثير من الغرائب والأحكام التي تبدو نابية عن روح شريعة الإسلام، بل وعن اللغة العربية التي بها نزل القرآن في بعض الأحيان.

وللاستزادة من موضوع التأويل وثمرات الاختلاف -بناءً عليه- في فروع الأحكام عند الجمهور، أو بينهم وبين الظاهرية: يحسن الرجوع إلى «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» للمؤلف (١/ ٣٩٧) فما بعد، فهناك العديد من الأمثلة والنماذج والبحث فيها.

المبحث الأول

طرق دلالة الألفاظ على الأحكام

تمهيد :

لابد لاستنباط الأحكام من إدراك سليم لدلالات الألفاظ على المعاني المرادة من الكلام، ولقد تنوعت نظرة العلماء إلى طرق الدلالة على الحكم، فسلك كل فريق مسلكًا خاصاً ترتب عليه اختلافهم في كثير من الفروع والأحكام. وقد أشرنا من قبل إلى أن العمل على فقه النص هو نوع من الاجتهاد، وأوضحنا هذه النقطة بين يدي حديثنا عن الواضح والمبهم. ويحسن أن يكون ذلك في حسباننا عند البحث في طرق الدلالة، فالفرص مهيأة للمجتهد عند معرفة هذه الطرق للوصول إلى الحكم المراد.

ذلك أن دلالة الألفاظ على الأحكام لها طرق متعددة، فالنص حين يدل على الحكم لا تقتصر دلالته -كما أسلفنا- على ما يفهم من عبارته، بل كثيراً ما يؤخذ الحكم: من طريق الإشارة أو المفهوم أو الاقتضاء، ولكل من هذه الدلالات اعتباره في إعطاء الحكم والتزام المكلف العمل به ليخرج من العهدة، على تفاوت في المراتب يقتضي تقديم الأقوى منها على الأضعف عند التقابل وفق قواعد التعارض والترجيح، ومن هنا قال علماء الأصول: يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص، وما يدل عليه روحه ومعقوله، ولكل من الحنفية والمتكلمين مسلك

في طرق الدلالة نوجزه فيما يلي، مع بيان بعض الآثار الفقهية التي ترتبت على كل من المسلكين.

النص المراد في هذا البحث:

النص المراد في هذا المجال: يطلقه العلماء على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أم نصاً أم مفسراً، حقيقة أم مجازاً. خاصاً أم عاماً، وليس المراد، النص بالمعنى الاصطلاحي، وهو اللفظ الذي قصد معناه من سياق الكلام؛ وعلى هذا كان التمسك في إثبات الحكم بظاهر، أو مفسر، أو خاص، أو عام، أو صريح، أو كناية، استدلالاً بعبارة النص، وعملاً بظاهر ما سيق له الكلام[1].

وفيما يلي طريقة كل من الحنفية والمتكلمين. وسنبدأ بطريقة الحنفية ثم نثني بطريقة المتكلمين، بحيث تتبدى لنا معالم الاتجاهين وما ترتب على ذلك من إسهام في ثروتنا التشريعية العظيمة.

المطلب الأول- طرق الدلالة عند الحنفية:

يرى المتتبع لما كتبه علماء الأصول من الحنفية كالدبوسي والبزدوي والسرخسي ومن جاء بعدهم وسلك نهجهم: أنهم يقسمون طرق دلالة الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام هي:

دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء.

ويعتبرون ما عداها كأخذ الحكم من مفهوم المخالفة، أو أخذه من حمل المطلق على المقيد في بعض الحالات، من المستمسكات الفاسدة.

---

(١) انظر: «كشف الأسرار مع أصول البزدوي»: (١/ ٦٧-٦٨).

ووجه الضبط في هذه الطرق الأربعة: أن دلالة النص على الحكم إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه، أو لا تكون كذلك.

أ- والدلالة الثابتة باللفظ نفسه: إما أن تكون مقصودة من هذا اللفظ فهو مسوق لها، أو غير مقصودة.

فإن كانت مقصودة: فهي (دلالة العبارة) ويدعونها في أبحاثهم (عبارة النص).

وإن كانت غير مقصودة: فهي (دلالة الإشارة) وهي التي يدعونها (إشارة النص).

ب- والدلالة التي لا تثبت باللفظ نفسه، إذا فهمت منه لغة، تسمى (دلالة النص) وإذا فهمت منه شرعًا تسمى (دلالة الاقتضاء).

ويعتبر الحنفية أن الأحكام الثابتة بأي طريق من هذه الطرق الأربعة للدلالة، تكون ثابتة بظاهر النص، دون القياس والرأي؛ لذا رأينا القاضي أبا زيد الدبوسي في (تقويم الأدلة) يبحث الدلالات من خلال الأحكام الثابتة بها، ويقدم لنا النصوص تحت عنوان «القول في أقسام الأحكام الثابتة بالظاهر دون القياس والرأي»، ثم يقول: هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام هي: الثابت بعبارة النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بمقتضى النص[1]. . وجاء من بعده السرخسي فسلك السبيل نفسها في الموضوع[2]، وهكذا. .

---

(١) «تقويم الأدلة»: (ص٢٣١).
(٢) «أصول السرخسي»: (١/ ٢٥٥).

أولاً- عبارة النص:

وعبـارة النص هي: «دلالة اللفظ على الحكم المسوق له أصالة أو تبعًا بلا تأمل»؛ لذا قال السرخسي عن الحكم الثابت بالعبارة: «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له»[(١)].

وهكذا يلاحظ أن هذه الدلالة صريحة بلا نظر ولا بحث، وهي دلالة صريحة على ما سبق الكلام لأجله أصالة أو تبعاً؛ كالذي نرى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[(٢)].

فالمقصودون بالوعيد على الكتمان أصالة: هم أحبار اليهود والنصارى؛ لأن الكلام -كما ثبت في سبب النزول- سيق لأجلهم أصالة، وتتناول الآية بالوعيد من يكتم العلم من علماء المسلمين تبعاً، ويظل تناولهم بعبارة النص؛ لأن الكلام سيق لأجلهم تبعاً ولأولئك أصالة، وكله عبارة نص، والوعيد قائم لكل من كتم علماً من دين الله يُحتاج إلى بثّه ونشره. وذلك مفسَّر في قول النبي ﷺ: «من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»[(٣)].

---

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٦)، وقال البزدوي: «والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له»: (١/ ٦٨).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٣) وانظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية: (٢/ ٤٣). والحديث رواه أحمد في المسند: (٢/ ٣٥٣). وأبو داود في العلم من السنن رقم: (٣٦٥٨). والترمذي برقم: (٢٦٥١) وقال: حديث حسن. وابن ماجه برقم: (٢٦١). والحاكم في «المستدرك»: (١/ ١٠٢) وقال: «وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين وليس له علة» ووافقه الذهبي.

ويرى المتتبع لنصوص الأحكام في الكتاب والسنة العديد من الأمثلة على دلالة العبارة، بل إن الأمثلة أكثر من أن تحصى[1]؛ لأن النص هو الثوب الذي يلبسه الشارع للحكم الخاص المقصود من التشريع، حيث تصاغ الألفاظ والعبارات لتدل عليه، فكل نص شرعي له معنى تدل عليه عباراته وظواهر ألفاظه، كما في قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2]. وكما في قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»[3].

ومن هذه الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ..﴾[4].

فإن هذا النص يدل على عدد من الأحكام هي:

١- إباحة الزواج.

٢- وإباحة تعدد الزوجات في حدود الأربع.

٣- وأخيراً وجوب الاقتصار على زوجة واحدة إذا خيف عدم العدل عند التعدد.

---

(١) قال الدكتور عبدالمنعم البدراوي في معرض عبارة النص: «والأمثلة على ذلك لا تحصى لأن كل نص قانوني إنما ساقه الشارع لحكم خاص قصد تشريعه به وصاغ ألفاظه وعباراته بحيث تدل دلالة واضحة عليه». «المدخل»: (ص٢١٧). وانظر: «المدخل للعلوم القانونية» للدكتور مصطفى منصور: (ص٢٥٧).

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) رواه البخاري في البيوع بالأرقام: (٢٠٧٩، ٢٠٨٢، ٢١٠٨، ٢١١٠، ٢١١٤). ومسلم في البيوع برقم: (١٥٣٢).

(٤) سورة النساء، الآية: ٣.

وكل هذه الأحكام معان دلَّ عليها هذا النص القرآني -دون حاجة إلى بحث وتأمل-: فهي مستفادة من الألفاظ والعبارات بشكل واضح.

فقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾[1] دل على إباحة الزواج. وقوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[1] دل على إباحة التعدد في حدود أربع زوجات. أما وجوب الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف الجور: فدل عليه قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[1].

غير أن هذه الأحكام المذكورة، ليست كلها مما سيق له الكلام أصالة، بل إن الحكمين الثاني والثالث، هما المقصودان أصالة من السوق. أما الحكم الأول وهو إباحة الزواج: فمقصود تبعًا، علم ذلك من أسباب النزول فقد ورد في ذلك -كما ذكر الطبري- أن القوم كانوا يتحوَّبون «يجدون حرجاً» في أموال اليتامى أن لا يعدلوا فيها، ولا يتحوَّبون في النساء أن لا يعدلوا فيهن، فقيل لهم كما خفتم أن لاتعدلوا في اليتامى، فكذلك فخافوا في النساء أن لا تعدلوا فيهن. ولا تنكحوا منهن إلا من واحدة إلى الأربع ولا تزيدوا على ذلك، وإن خفتم ألا تعدلوا أيضًا في الزيادة عن الواحدة، فلا تنكحوا إلا ما لا تخافون أن تجوروا فيهن من واحدة، أو ما ملكت أيمانكم[2].

وإذن: فحكم إباحة التعدد كما جاء في الآية مع عدم الزيادة على أربع، وحكمُ وجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور، مقصودان أصالة، وقد استتبعا بيان حكم إباحة الزواج.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣.

(٢) «جامع البيان» للطبري: (٧/ ٥٣٦). «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٣١٢-٣١٣). «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٥/ ١٥) وغيرها.

فحكم الإباحة هذا: مقصود تبعًا لا أصالة، وقد ذكر للتوصل به إلى المقصودين أصالة، وهما الحكمان الثاني والثالث.

ودلالة الآية على هذه الأحكام الثلاثة دلالة عبارة، مع أنها ليست كلها على درجة واحدة من القصد في السوق.

ومن دلالة العبارة أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]. فإن مدلول الآية ظاهر في حكمين كل منهما مقصود من سياق النص:

أما الأول- فهو حل البيع وحرمة الربا.

وأما الثاني- فهو التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما.

فالأول حلال، والثاني حرام؛ غير أن الحكم الثاني -وهو نفي التماثل-: مقصود أصالة من السياق؛ لأن الآية سيقت للرد على الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، وهم أكَلَةُ الربا وأموال الناس بالباطل كما سلف من قبل.

أما الحكم الأول: وهو حل البيع وحرمة الربا، فمقصود من السياق تبعًا لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما، حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما.

وكون هذا الحكم غير مقصود أصالة من السياق: لا يمنع أن الدلالة عليه دلالة بعبارة النص، فالدلالة على الحكمين المذكورين في الآية الكريمة دلالة عبارة[2].

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) وانظر: «أحكام القرآن» للإمام الشافعي جمع أبي بكر البيهقي: (١/ ١٣٥). «التلويح على التوضيح»: (١/ ٢٤١-٢٤٢).

ثانياً- إشارة النص:

وأما دلالة الإشارة أو (إشارة النص) فهي «دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق له ذلك النص»[1].

وهنا نرى أن مدلول كل من العبارة والإشارة ثابت بالنص، وإنما يظهر التفاوت بين مدلول العبارة ومدلول الإشارة عند التعارض؛ فمدلول العبارة سيق الكلام من أجله، ومدلول الإشارة لم يسق الكلام من أجله، ولكنه لازم للحكم.

وذلك ما كشف عنه شمس الأئمة السرخسي حين قرر أن الثابت بالإشارة والعبارة، كل واحد منهما يكون ثابتًا بالنص، وإن كان عند التعارض قد يظهر تفاوت بين الحكمين[2].

ومن أمثلة الدلالة بالإشارة قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾[3].

فإن هذا النص يدل بعبارته على استحقاق نصيب من الفيء للفقراء المهاجرين؛ لأن الآية سيقت لبيان هذا الحكم، حيث قال تعالى في أول الآيات: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ...﴾[4] الآية.

ودل هذا النص بالإشارة على زوال ملكيتهم عما خلَّفوا بمكة عند الهجرة لاستيلاء الكفار على ما تركوه، فإن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة الديار

---

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٦-٢٣٧). «التوضيح» مع «التلويح»: (١/ ٢٤١-٢٤٢).

(٢) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٦). «تقويم الأدلة» للدبوسي: (٢٣٢).

(٣) سورة الحشر، الآية: ٨.

(٤) سورة الحشر، الآية: ٧.

والأموال إليهم -كما قال بعض العلماء- والفقير حقيقة: من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال[1].

وهكذا كانت دلالة هذا النص على زوال ملكية المهاجرين واعتبارهم فقراء؛ لأنه لا سلطان لهم على أموالهم وعقاراتهم: دلالة بإشارة النص، إذ يلزم من إضافة الديار والأموال إليهم، أن ذلك كان لهم في بلدهم مكة قبل أن يهاجروا، ولكن لا سلطان لهم عليه الآن.

ومن أمثلة الدلالة بالإشارة أيضاً قول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2].

فالآية تدل بعبارة النص على أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء؛ لأن هذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ وكان السياق له.

وتدل بإشارة النص على أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه؛ لأنه أُضيف إليه بحرف اللام، التي هي للاختصاص. ومن أنواع هذا الاختصاص: الاختصاص بالنسب، فيكون قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ دالاً بالإشارة على أن الأب هو المختص بنسب الولد إليه؛ لأن الولد لا يختص بالوالد من حيث الملك، بالإجماع، فاللام ليست للملك، فيكون مختصاً به من حيث النسب. إذ لزم ذلك من إضافة الاختصاص إلى الأب باللام فكانت دلالة باللازم وهي دلالة الإشارة[3].

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٦ - ٢٣٧). «التوضيح شرح التنقيح» لصدر الشريعة مع حاشية التفتازاني: (١/ ٢٤١-٢٤٢).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٣) انظر: «تقويم الأدلة»: (ص ٢٣٢) فما بعدها. «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٧).

ولست مع من جنحوا إلى مخالفة الجمهور، فاعتبروا الدلالة على أن النسب للآباء في النص القرآني دلالة عبارة؛ لأن هذا النص -في واقع الأمر- لم يُسق أصالة ولا تبعًا من أجل بيان اختصاص نسب الولد بأبيه دون أمه، وإنما هي إشارة باللازم فهمها العلماء من عبارة: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ والإضافة بلام الاختصاص[1].

وقد ذكر العلماء أحكامًا أخرى ترتبت على حكم اختصاص النسب، وكانت لازمة له واعتبرت الدلالة عليها دلالة إشارة أيضًا:

منها- أن الأب لا تطبق عليه العقوبة بسبب ولده؛ فلا يتوجب الحبس -مثلاً- بما لابنه عليه من دين، إلا ما كان من أمر النفقة، فإن الدين المترتب بسببها مستثنى؛ وهكذا فإن الوالد وإن علا، لا يحبس في دين ولده وإن سفل، إلا في النفقة؛ لأن في الامتناع إتلاف النفس ولا يحل ذلك[2].

هذا: وقد مثَّل السرخسي لدلالة الإشارة من السنة بقوله ﷺ فيما روى عبدالله ابن عمر في شأن صدقة الفطر وإخراجها لمستحقيها: «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم»[3]. فإن الثابت بالعبارة وجوب زكاة الفطر، ولزوم أدائها إلى الفقراء يوم العيد، وهذا ما سيق لأجله الكلام. وثبت بالإشارة عدة أحكام:

---

(١) «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي -رحمه الله-: (ص٣٦٧). «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية» للشيخ زكي شعبان: (ص٣٢).

(٢) انظر: «الهداية مع فتح القدير»: (٣/ ٣٣٤). «أصول السرخسي»: (١/ ٢٣٧). «تفسير النصوص»: (١/ ٤٨٥-٤٨٦).

(٣) بهذا اللفظ رواه الدارقطني (٢/ ١٥٣). والبيهقي (٤/ ١٧٥). وأصل الحديث دون زيادة: «أغنوهم..» عند البخاري برقم (١٥٠٣) الزكاة وعند مسلم برقم (٩٨٦) الزكاة.

منها- أن هذه الزكاة تجب على الأغنياء؛ لأن الإغناء لا يتحقق إلا من الغني، وإلا ففاقد الشيء لا يعطيه.

ومنها- أن زكاة الفطر لا تعطى إلا لذوي الحاجة؛ لأنهم هم الذين يتصور إغناؤهم بامتثال الأمر.

ومنها- أن إخراجها ينبغي أن يكون قبل خروج المصلي لصلاة العيد، وذلك ليستغني الفقير عن المسألة، فيحضر إلى الصلاة خالي القلب من الشواغل، مطمئناً في نفسه وشعوره.

ومنها- أن الخروج من عهدة الوجوب في زكاة الفطر، يكون بإخراجها من أي مال؛ لأنه ما دام المعتبر هو الإغناء، فذلك يحصل بالمال المطلق، وربما كان حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة، والتمر والشعير[1].

التعارض بين عبارة النص وإشارة النص:

علمنا مما سبق: أن الحكم الثابت بالعبارة يكون هو المقصودَ أولاً وبالذات، وسيق الكلام لأجله أصالة أو تبعًا، وأن الحكم الثابت بالإشارة، لا يكون الكلام مسوقًا فيه من أجل الحكم، لا أصالة ولا تبعًا؛ ولا شك أن ما يكون مقصوداً في السياق أقوى مما لا يكون مقصوداً فيه، ومن الطبيعي أن يظهر أثر ذلك عند التعارض كما أشرنا من قبل، فيقدم الحكم الثابت بالعبارة على الحكم الثابت بالإشارة، مع أن كلا منهما يعتبر ثابتًا بالنص.

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ٢٤٠-٢٤١)، وجميل قول السرخسي -رحمه الله- بعد سرد هذه الأحكام وغيرها مما لم نثبته هنا: «فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص، وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصاراً».

١- ومن النصوص التي يظهر فيها ذلك -عند أصوليي الحنفية- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ﴾[1]. مع قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[2].

فمدلول العبارة في النص الأول، يعطي بوضوح: وجوبَ القصاص من القاتل المعتدي، إذ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ أي فرض عليكم، وإذا تأملنا النص الثاني وجدناه يدل بالإشارة على أن لا قصاص على القاتل المتعمد؛ لأن الله تعالى جعل جزاءه الخلود في جهنم، وغضب عليه وأعدَّ له العذاب العظيم، واقتصر على ذلك في مقام البيان، والاقتصار في مقام البيان -كما قالوا- يفيد الحصر، فكأن القاتل المعتدي وهو القاتل عمداً بغير حق: ليس له جزاء في الدنيا، وإنما جزاؤه أخروي، وهو الخلود في جهنم، إذ إن الاقتصار على الجزاء الأخروي في مقام البيان: استلزم أنه لا جزاء عليه في الدنيا.

وبناء على ذلك: يقدم الحكم الذي ثبت بعبارة النص، على الحكم الذي ثبت بالإشارة، ولا يكون القصاص واجبًا على القاتل المعتدي، وهو ذلك القاتل عمدًا بغير حق[3]..

والذي لا غنى عن التنبيه عليه: أن الله تبارك وتعالى بعد أن ذكر حكم من قتل المسلم خطأً في قوله جل ذكره: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٣.

(٣) انظر: «أصول الفقه» لأستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة: (ص١٣٩). «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية» لزكي الدين شعبان: (ص٣٤).

﴿إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾[1]. ذكر في الآية التي تليها حكم من قتله عامدًا، واقتصر على ذكر عقوبته في الدار الآخرة؛ لأنه ذكر عقوبته في الدنيا وهي القصاص في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..﴾[2].

وهكذا تفيد النصوص أن الله أوجب القصاص في القتل العمد في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..﴾، وأوجب الدية والكفارة في القتل الخطأ في قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا..﴾. فعلم بذلك أن الذي وجب فيه القصاص هو القتل العمد، وكان من شدة هول الجريمة أن الله أضاف إلى العقوبة الدنيوية وهي القتل عقوبة أخروية، هي الغضب الإلهي، والخلود في جهنم والعذاب العظيم. والحرص على تطبيق القواعد لا يجوز أن يبعدنا عن حقيقة النصوص، فنحول آية الجزاء الأخروي بما فيها من التهديد والإيعاد إلى أنها تعطي بإشارة النص عدم عقوبة القاتل في الدنيا. فهي لم تسق لبيان العقوبة الدنيوية وإنما سيقت لبيان فداحة الأمر في قتل المؤمن، وجاءت بعقوبة أخروية تضاف إلى ما جاءت به سورة البقرة من العقوبة الدنيوية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..﴾، تلك العقوبة التي تنظم أمور المجتمع، وتحفظ على الأفراد والجماعات حياتهم: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

ولقد جاءت السنة بالتهويل من أمر تلك الجريمة في أحاديث كثيرة: من ذلك ما روى عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما- من قول الرسول ﷺ: «لزوال الدنيا

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٩. وانظر: «تفسير الكشاف» للزمخشري: (١/ ٤٢٧). «تفسير آيات الأحكام» للشيخ محمد علي السايس وإخوانه: (٢/ ١٢١-١٢٥).

أهون على الله من قتل امرئ مسلم»[1]. وقوله -فيما ذكره صاحب الكشاف-: «إن هذا الإنسان بنيان الله، ملعون من هدم بنيانه»[2].

وعلى أية حال: فالآية تعد قتل المؤمن من الكبائر، ولقد حصل الخلاف في قبول توبة القاتل، والمروي عن ابن عباس أنه لا توبة له. فقد أخرج ابن جرير الطبري عن سالم بن أبي الجعد قال: كنا عند ابن عباس بعد أن كف بصره، فأتاه رجل فناداه يا عبدالله بن عباس، ما ترى في رجل قتل مؤمنًا متعمدًا؟ فقال: جزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا. قال: أفرأيت إن تاب وآمن وعمل صالحًا ثم اهتدى؟ قال ابن عباس: ثكلته أمه، وأنى له التوبة والهدى؟ فوالذي نفسي بيده لقد سمعت نبيكم ﷺ يقول: «ثكلته أمه: رجل قتل رجلاً متعمدًا جاء يوم القيامة آخذًا بيمينه أو بشماله، تشخب أوداجه دمًا في قُبُل عرش الرحمن يلزم قاتله بيده الأخرى يقول: سل هذا فيمَ قتلني؟ والذي نفس عبدالله بيده: لقد أنزلت هذه الآية، فما نسختها من آية حتى قبض نبيكم ﷺ وما نزل بعدها من برهان»[3].

٢- ومن أمثلة التعارض بين العبارة والإشارة أيضًا ما يلي:

قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[4]. فهذا النص يدل بالإشارة -فيما يدل عليه من أحكام مرَّ بعضها آنفًا- أن الأب -أخذاً من

(١) أخرجه الترمذي في الديات، برقم: (١٣٤٥). والنسائي في تحريم الدم برقم: (٣٩٨٧).

(٢) «الكشاف» للزمخشري: (١/ ٤٢٧).

(٣) راجع «جامع البيان» للطبري: (٩/ ٦٣). «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (١/ ٥٣٦-٥٣٧).

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

عودة الضمير في «لَهُ» عليه- مقدم في حق الإنفاق من مال الابن على من سواه ممن لهم حق النفقة من الأقرباء، بما في ذلك الأم؛ فإذا كان الولد لا يستطيع النفقة على الأبوين، ولكن على واحد منهما، قدم الأب على الأم؛ لأن الأب عندما وجبت له النفقة وحده على الابن، كان ذلك مقدمًا على غيره عند احتياجه إلى النفقة، ولكن هذا الحكم الثابت بالإشارة معارض بما روى أبوهريرة: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: من أحقُّ الناس بحسن صحابتي يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «أمكُ»، قال: ثم من؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «أبوك»[1].

فهذا النص من السنة، يدل بعبارته على تقديم الأم على الأب في النفقة، وإذا كان الأقوى هو المقدم عند التعارض، فيقدم الحكم الثابت بعبارة النص، الذي أفاد تقديم الأم على الحكم الثابت بإشارة النص الذي أفاد تقديم الأب، وتكون الأم، أولى من الأب في النفقة، عند عدم استطاعة الولد الإنفاق على الأبوين معًا[2].

من إشارة النص في القانون:

من دلالة الإشارة في نصوص القانون ما يأتي:

جاء في المادة: (١٧٤) من قانون العقوبات المصري: «إن المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن السنتين، ولكن لزوجها أن يوقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها».

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب برقم: (٥٩٧١). ومسلم في البر برقم: (٢٥٤٨).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»: (٤/ ٣٦). «الهداية مع فتح القدير»: (٣/ ٣٤٧). «تفسير النصوص»: (١/ ٥٠٣).

فقد دلت هذه المادة بعبارة النص على أمرين هما: عقوبة الزوجة التي ثبت زناها، وحق الزوج في تنفيذ هذه العقوبة.

وتدل المادة المذكورة من طريق إشارة النص على أن زنا الزوجة ليس له طابع الجرائم العامة، كما ترى الشريعة الإسلامية: فهو ليس -على زعمهم المؤذي- جناية على المجتمع بنظر الشارع واضع القانون، وإنما هو جناية على الزوج، وهذا لازم لتخويل هذا الزوج حق إسقاط العقوبة، إذ لو كان جناية على المجتمع كالسرقة مثلاً ما ثبت لأحد حق إسقاط عقوبته[1].

ثالثاً- دلالة النص:

حين تدل عبارة النص على حكم ويفهم هذا الحكم نفسه من النص في واقعة أخرى مسكوت عنها غير منطوق بها بسبب تحقق موجَب الحكم لغةً: تسمى هذه الدلالة: (دلالة النص)، وعلى هذا يدل كلام العلماء على هذه الطريق من طرق الدلالة وإن اختلف التعبير. قال الشيخ عبدالعزيز البخاري: «دلالة النص هي: فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»[2].

وأوضح منه ما قاله صدر الشريعة: من «أنها دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى، يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى»[3]. وفي ضوء ذلك يمكن تعريفها بأنها: «دلالة اللفظ على ثبوت حكم هذا اللفظ المنطوق به للمسكوت عنه بسبب اشتراكهما في علة يدركها كل عارف

---

(١) وانظر: «المدخل للعلوم القانونية» للدكتور البدراوي: (ص٢١٨-٢١٩).

(٢) راجع: «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٧٣).

(٣) «التلويح»: (١/ ٢٤٨).

باللغة من غير حاجة إلى نظر واجتهاد. يستوي في ذلك أن يكون ما سكت عنه اللفظ أولى بالحكم مما ذكر، أو مساويًا له»[1].

ويسميها الشافعية ومن معهم كما سيأتي (مفهوم الموافقة)؛ لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق، فما دلت عليه العبارة، وما دلت عليه الدلالة متوافقان في موجَب الحكم كما بيَّنا[2].

١ - ومما يذكر من أمثلة دلالة النص (مفهوم الموافقة): قول الله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾[3]. فإن عبارة النص تدل على تحريم التأفيف، فالواجب على الولد أن يتعامل مع الوالدين بحسن الخلق، ولين الجانب والاحتمال، حتى لا يقول لهما إذا أضجره ما قد يستثقل من مؤنتهما، أو من مسؤوليته عنهما في سلوكهما: ﴿أُفٍّ﴾ فضلاً عما يزيد عليه، فالله ضيق الأمر في مراعاتهما حتى لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر، مع موجبات الضجر ومقتضياته، ومع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها في حدود الاستطاعة في اجتهاد من يقع له ذلك.

وكل عارف باللغة العربية يدرك أن الإيذاء هو العلة في النهي الذي أفاد التحريم، وأن هذه العلة موجودة في الضرب والشتم وما أشبه ذلك، فيتناولها النص وتعتبر حرامًا، بحيث تُعطى حكم التأفيف والنهر الذي ثبت بعبارة النص، ويكون

(١) «تفسير النصوص»: (١/ ٥١٦).

(٢) وانظر: «البرهان» لإمام الحرمين الجويني: (١/ ٤٤٩)، «اللمع»: (ص٢٥). «المحلي على جمع الجوامع» وحاشية البناني عليه: (١/ ٢٤٠). «شرح الكوكب المنير»: (٣/ ٤٨١) فما بعد.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

ثبوت التحريم فيها بدلالة النص، بل إن الشتم والضرب وما جرى مجراهما من أي نوع من أنواع الأذى، تعتبر حرامًا بالأولى؛ لأن الإيذاء -الذي أدركنا لغةً أنه موجب الحكم- موجود بشكل أوفى وأوضح في هذه الأمور، والنهي عن الأقل يحمل حتمية النهي عن الأكثر بالأولى[1]؛ لذا يسميها بعضهم «دلالة الأولى».

٢- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[2].

فعبارة النص في الشطر الأول من الآية: تدل على أن فريقًا من أهل الكتاب يتصف بالأمانة إلى حد أنه لو اؤتمن على قنطار فإنه يؤديه، وبمجرد المعرفة باللغة يفهم بطريق الأولى أن هذا الفريق لو كان ما يؤتمن عليه أقل من القنطار فإنه يؤديه؛ لأن من يكون أمينًا في الكثير فهو في القليل أمين بالأولى. والشطر الثاني من الآية يدل بعبارة النص على أن فريقًا آخر من أهل الكتاب أنفسهم لا يؤدي الأمانة قلّت أو كثرت، حتى إنه لو اؤتمن على دينار، فإنه لا يؤديه إلى من ائتمنه.

وبطريق دلالة النص -مفهوم الموافقة-: يفهم من ذلك أن هذا الفريق الذي لا يؤدي أمانة الدينار أنه لو اؤتمن على ما هو أكثر من دينار لا يؤديه إلى من ائتمنه عليه بالطريق الأولى؛ لأن من لم يكن أمينًا في القليل فهو غير أمين على الكثير بالأولى[3].

---

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ٢٤٢). «الكشاف» للزمخشري: (٢/ ٥١٣).

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧٥.

(٣) راجع: «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ١١٢-١١٣). «فتح القدير» للشوكاني: (١/ ٣٢٢).

وهكذا يكون معنى الآية أن أهل الكتاب فيهم الأمين الذي يؤدي أمانته وإن كانت كثيرة، وفيهم الآخر الذي لا يؤدي ما ائتمن عليه وإن كان قليلاً.

تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض العلماء يسمي «مفهوم الموافقة» الذي هو دلالة النص عند الحنفية بـ«فحوى الخطاب» أو «لحن الخطاب» ولكن مما اختلفت الأسماء: فإن مفهوم الموافقة -أو دلالة النص- كما هو الاسم عند الحنفية: مقولٌ به -كما سيأتي في حينه- من عامة الأئمة في شريعتنا لم يخرج عن ذلك إلا بعض الظاهرية، وهو الاتجاه السليم الذي تنصره العربية ومفهومات الشريعة على وجه العموم[1].

دلالة النص بين القطعية والظنية:

قسم بعض المتأخرين من أصوليي الحنفية كعبدالعزيز البخاري ٧٢٤هـ، وابن الهمام ٨٦١هـ، دلالة النص إلى قطعية وظنية:

أ- فالقطعية: «هي ما قطع فيها بموجَب الحكم المنصوص عليه، وكان وجوده قطعياً كذلك في المسكوت عنه الذي يراد إعطاؤه الحكم نفسَه الذي أعطي للمنطوق».

ب- أما الظنية: «فهي التي لم يقطع فيها بموجَب الحكم المنصوص عليه، أو لم يمكن القطع بوجوده في المسكوت عنه لاحتمال أن يكون غيره هو المقصود»، فالمعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت معلوم قطعًا في الأولى، أما في الثانية: فهناك احتمال أن يكون غيره هو المقصود[2].

---

(١) وانظر: «ابن الحاجب مع العضد والسعد»: (٢/ ١٧٢). «المحلي على جمع الجوامع»: (١/ ٢٤٥). «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٧/ ٥٩) فما بعد. «ملخص إبطال القياس والرأي» له أيضاً: (ص ٢٩).

(٢) انظر: «كشف الأسرار» على «أصول البزدوي»: (١/ ٧٣). «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ١١٣-١١٥).

ومثال الدلالة القطعية: ما مرّ من دلالة قوله تعالى بشأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1]. فدلالة تحريم إيذاء الوالدين بأي لون من ألوان الإيذاء كالضرب والشتم، أخذًا من النهي عن التأفيف: دلالة قطعية؛ لأنها تُعلم على سبيل اليقين، يساعدنا في ذلك الأمر بالإحسان في صدر الآية؛ ذلك لأن الإيذاء هو العلة في تحريم التأفيف والنهر المنصوص عليهما، ولا شك أن تحقق هذه العلة في أمثال الضرب والشتم وغيرهما من أنواع الأذى، من الوضوح بمكان؛ فكانت الدلالة قطعية لا تقبل الاحتمال.

واعتبروا من أمثلة دلالة النص الظنية قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2]. فإنه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد، لكونه أولى بالمؤاخذة كما يقول الشافعي، ولكن ذلك ليس على سبيل القطع، فإن من المحتمل أن لا يكون موجب الكفارة في القتل الخطأ هو الزجر والمؤاخذة، لقوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[3]. بل قد يكون موجبُها تلافيَ التهاون الذي ترتب عليه إزهاق روح ذلك المؤمن. قال الآمدي: «ومن ذلك سميت كفارة، وجناية المتعمِّد فوق جناية المخطئ» لذا يرى الحنفية والمالكية والحنابلة أنه لا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة

(1) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(2) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(3) أخرجه ابن ماجه في الطلاق برقم: (٢٠٤٥). والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٣/ ٩٥)، والطبراني في «الصغير» (١/ ٢٧٠). والدارقطني (٤/ ١٧٠). والبيهقي (٧/ ٣٥٦). والحاكم (٢/ ١٩٨) وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وصححه ابن حبان برقم: (٧٢١٩) كلهم من حديث ابن عباس. وفي الباب عن ابن عمر وعقبة بن عامر وأبي ذر وأبي الدرداء.

لإثم أعلاهما، وهكذا تكون دلالة النص على الكفارة بالقتل العمد دلالة ظنية بسبب الاحتمال الذي رأيناه[1].

ومن هنا وقع الاختلاف في مفهوم الموافقة الظني، وانبنى على ذلك الاختلاف في عدد من الفروع والأحكام[2].

تعارض دلالة النص مع إشارة النص:

تبين من حديثنا السابق أن حكم دلالة النص هو حكم إشارة النص، بمعنى أن الحكم الثابت بالدلالة هو كالثابت بالإشارة؛ وذلك لأن في كليهما أخذاً بمعقول النص وروحه ومفهومه، من ناحية الوضع اللغوي، لا من ناحية الرأي والاستنباط.

إلا أنه في حالة تعارض دلالة الإشارة، مع دلالة النص، تقدم الإشارة على الدلالة؛ وذلك: لأن الإشارة تدل على الحكم باللفظ نفسه، وإن كان ذلك بطريق اللازم. أما دلالة النص: فدلالتها على الحكم، مردُّها معرفة العلة التي كان من أجلها الحكم، وذلك عن طريق اللغة، فهي -أي دلالة النص- تدل باللفظ نفسه، ولكن بواسطة العلة التي كانت موجبة للحكم في عبارة النص، ومعرفة تحققها في المسكوت عنه.

وهكذا تكون دلالة الإشارة دلالة مباشرة بطريق الالتزام، ودلالة النص: دلالة بواسطة المعنى المشترك لغة، وما يدل بلا واسطة أقوى مما يدل بواسطة، فترجحت الإشارة على الدلالة في حالة التعارض.

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩٩)، «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ١١٤).

(٢) «المنار وشروحه»: (١/ ٥٣٣). «مسلم الثبوت» مع شرحه «فواتح الرحموت»: (١/ ٤٠٩) مع «المستصفى». وانظر تطبيقات لهذا في فروع الفقه: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٩٤-٩٥) تحقيق المؤلف.

ومثالنا لهذا التعارض: أن الشافعية -كما تقدم في حينه- أثبتوا وجوب الكفارة في القتل العمد من طريق دلالة النص في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ..﴾[1] الآية. فإن الكفارة لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر، فلأن تجب بالقتل العمد أولى. وقال الحنفية: لئن سلمنا بوجوب الكفارة في القتل العمد بدلالة النص، إلا أن هذه الدلالة تعارضها الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[2] الآية. فإن هذا النص يدل بطريق الإشارة -كما سبق- على عدم وجوب الكفارة على القاتل المعتدي، وقد فهم ذلك من الاقتصار على هذا الجزاء، وهو العقوبة الأخروية في مقام البيان، الأمر الذي أفاد الحصر، فتعارضت الدلالة التي توجب الكفارة، مع الإشارة التي لا توجبها، فقدم الأقوى -وهو الإشارة- وحكمنا بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد[3].

وعلى كلٍّ: فالكفارة صلحت -عند الحنفية- لتلافي التهاون عند القتل الخطأ؛ لأن هذا القتل لا إثم في الآخرة على مرتكبه، أما القتل العمد: فهو أعظم -كما يقولون- من أن يتلافى التهاون في أمره بالكفارة[4].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٣.

(٣) انظر: «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (١/ ٤٠٩). «المنار» وشرحه لابن ملك: (١/ ٩٢٥).

(٤) انظر: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» للزيلعي و«حاشية الشلبي»: (٦/ ٩٩-١٠٠). «شرح القدوري»: (ص٣٢٣). «تفسير النصوص»: (١/ ٥٣٥) فما بعدها.

من دلالة النص في القانون:

١- نصت المادة (٥٦٧) من القانون المصري على: «أن على المؤجر أن يتعهد العين المؤجرة بالصيانة لتبقى على الحالة التي سُلمت بها، وأن يقوم في أثناء الإجارة بجميع الترميمات الضرورية دون الترميمات التأجيرية».

فالذي تدل عليه عبارة النص: أن الترميمات التأجيرية لا يكلف بها المؤجر، والضرر هو العلة التي كان من أجلها عدم التكليف، وهي علة تدرك بمجرد المعرفة باللغة.

ومن طريق (دلالة النص) يؤخذ بالأولى، عدم تكليف المؤجر بإحداث غرفة في العين المستأجرة؛ لأن علة الحكم في المنطوق توافرت في المسكوت بشكل أقوى وأظهر.

٢- جاء في المادة (٢٣٧) من قانون العقوبات المصري: أن «من فاجأ زوجته حالة تلبُّسها بالزنى، وقتلها هي وشريكها في الحال، يعاقب بالحبس بدلاً من عقوبة الجناية»، وعلة التخفيف بالحبس بدلاً من عقوبة الجناية: واضحة من عبارة النص، فيفهم بدلالة النص: أن الزوج لو ضرب زوجته المتلبسة بالزنى هي وشريكها، ضربًا أحدث عاهة مستديمة: اعتبرت جريمته جنحة، لا جناية؛ لأن هذا أولى بالتخفيف فيها من جريمة القتل نفسها التي دلت على التخفيف فيها عبارة النص كما هو واضح[1].

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٢٧٢-٢٧٣). «المدخل للعلوم القانونية» لأستاذنا الدكتور عبدالمنعم البدراوي: (ص٢٢١-٢٢٢).

رابعاً- دلالة الاقتضاء:

قد يتوقف صدق الكلام، أو صحته من الناحية الشرعية، أو الناحية العقلية، على معنى خارج عن اللفظ، وفي هذه الحالة تكون دلالة اللفظ على هذا المعنى الذي لابد منه: دلالة اقتضاء؛ لأن استقامة الكلام تقتضي هذا المعنى وتستدعيه.

ويكون الحامل على التقدير والزيادة هو المقتضِي، كما يكون الكلام المزيد هو المقتضَى، والدلالة على أن هذا الكلام لا يستقيم إلا بذلك التقدير والزيادة: هو الاقتضاء، والحكم الذي تثبت به هو حكم المقتضَى.

ولذا فمن الممكن أن نعرف دلالة الاقتضاء بأنها «دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعًا أو عقلاً»[1].

ذلك لأن المعنى الذي يتوقف صدق الكلام أو صحته على تقديره، هو عند عامة الأصوليين من الحنفية وجميع أصحاب الشافعية وجميع المعتزلة على ثلاثة أنواع.

١- ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام، كما في قوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2]. فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا، بدليل وقوعهما من الأمة، كذلك رفعُ العمل بعد وقوعه محال، مع أن الذي يفيده ظاهر النص في الحديث: أن الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة موضوع عنها؛، فلابد لصدق الكلام -وهو كلام الصادق المعصوم رسول الله ﷺ- من تقدير محذوف، كأن تقول «وضع إثم الخطأ أو حكمه»، وبهذا التقدير: تنتفي مخالفة الواقع للكلام ويظهر التوافق[3].

---

(١) وانظر: ما جاء في «التلويح»: (١/ ٢٥٤). «كشف الأسرار على أصول البزدوي»: (١/ ٧٦).

(٢) تقدم: (ص٧٥) مع التخريج.

(٣) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ٢٥١). «المرآة مع المرقاة»: (٢/ ٩٧-٩٨).

٢- ما وجب تقـديره ضرورة صحة الكلام عـقلاً، كـما في قـوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[(١)] . فإن هذا الكلام لا يصح عقلاً إلا بتـقدير . (وأسأل أهل القرية) لأن السـؤال للتبيين، وإذا كـان كـذلك فالمسؤول يجب أن يكون من أهل البيان، فاقتضى الكلام تقدير كلمة (الأهل) ليصح ويستـقيم ويكون المعنى: أرسل إلى أهل القـرية فسلهم عن كنه القـصـة والواقعة[(٢)] .

٣- ما وجب تقديره ضرورة صـحة الكلام شرعًا، ومثاله الأمر بالتحرير في قـوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾[(٣)] . الذي هو في معنى الأمر أي فحرروا رقبة. فهذا الأمر مقتضٍ للملك؛ لأن تحرير الحر لا يتـصور، وكـذا تحرير ملك الغير عن نفسـه فصـار التـقدير (فـعليه تحـرير رقـبة مملوكة)[(٤)] .

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

(٢) «الكشاف» للزمخشري: (٢/ ٣٨٨). وانظر: «فتح القدير» للشوكاني: (٣/ ٤٤).

(٣) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٤) وانظر: «المحرر الوجيـز» لابن عطيـة: (٤/ ١٧١). «التـحـرير والتنوير» للعـلامـة الطاهر بن عاشور: (٥/ ١٥٨)، قال -رحمه الله- هناك: «ومن أسرار الشريعة الإسلامية: حرصها على تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة، فإن الله لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية في البشر، وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة: وهي الأسر في الحروب، والتـصـيـير في الديون، والتـخطف في الغـارات، وبيع الآباء والأمـهـات أبناءهم، والرهائن في الخوف، والتداين. فأبطل الإسلام جميع أسبابها -أي العبودية- عدا الأسر وأبقى الأسر لمصلحة تشجيع الأبطال، وتخويف أهل الدعارة من الخروج على المسلمين؛ لأن العربي ما كان يتقي شيئاً من عواقب الحروب مثل الأسر، قال النابغة:

حذاراً على أن لا تُنال مقادتي		ولا نسـوتي حتى يمتن حرائرا

ثم داوى تلك الجراح البشرية بإيجاد أسباب الحرية في مناسبات دينية جمَّة: منها واجبة، ومنها =

وهذه الأنواع الثلاثة المذكورة تدخل في دلالة الاقتضاء عند عامة الأصوليين من متقدمي الحنفية وأصحاب الشافعي ومن تابعهم، ويسمى المقدر فيها -كما قدمنا- (مقتضَى) بوزن اسم المفعول؛ لأن صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعًا اقتضاه؛ ولهذا قالوا في تحديد المقتضى: «هو جعل غير المنطوق منطوقًا لتصحيح المنطوق» ففي الأمثلة السابقة على رأي الجمهور تكون دلالة جملة «إن الله وضع عن أمتي. . .» على كلمة (حكم) أو (إثم) من قبيل دلالة الاقتضاء، ومثل ذلك دلالة (واسأل القرية) على (الأهل)، ودلالة الأمر بالتحرير على (التملك) فدلالة الاقتضاء هي التي نراها في كل من الألفاظ التي قدرناها. أو التملك الذي رأيناه في مسألة التحرير.

عموم المقتضى:

غير أن هذا اللفظ الذي قدر، وهو (المقتضى) اختلف العلماء في كونه يعم ويشمل كل الأفراد التي يمكن أن تكون مندرجة تحته أو لا يشمل.

أ- فذهب الشافعية ومن معهم إلى أنه يشمل كل الأفراد، حيث نسب ذلك إلى الشافعي بعض الشافعية وكثير من الحنفية. .

= مندوب إليها، ومن الأسباب الواجبة كفارة القتل المذكورة هنا. وقد جعلت كفارة قتل الخطأ أمرين: أحدهما تحرير رقبة مؤمنة، وقد جعل هذا التحرير بدلاً من تعطيل حق الله في ذات القتيل؛ فإن القتيل عبد من عباد الله، ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخلُ القاتل من أن يكون فوَّت بقتله هذا الوصف، وقد نبهت الشريعة بهذا على أن الحرية حياة، وأن العبودية موت؛ فمن تسبب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبدة»، «التحرير والتنوير»: (٥/ ١٥٨-١٥٩).

ب- وذهب عامة الحنفية وبعض من المصنفين على طريقة المتكلمين كالآمدي إلى أنه لا يشمل[1].

وحجة الشافعية: أن اللفظ الذي قدرناه لصحة الكلام، أو صدقه، أصبح وكأنه من أصل النص، فيعامل معاملة النص ما دام يتوقف على تقديره الصدق أو الصحة.

وحجة الحنفية: أنا قد قدرنا هذا اللفظ للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فلا يجوز الزيادة.

وتظهر آثار الاختلاف في المثال التالي ويتعلق بالنص الذي ذكرناه عند التعريف وهو قوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].

أ- فالشافعية يقدرون كلمة (حكم) فكأن النص هكذا: «إن الله وضع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان...».

ب- أما الحنفية: فيقدرون كلمة (إثم) وهو الحكم المتعلق بالآخرة فقط. وهكذا نرى تقدير الشافعية شاملاً؛ فالحكم يعم الإثم في الآخرة، وترتب آثاره في الدنيا، فيما عدا ما يتجاوز حقوق الآخرين، فمثلاً: من تكلم في صلاته مخطئًا أو ناسيًا، تبطل صلاته عند الشافعية؛ لأن الذي وضع عن الأمة في الحديث السابق هو حكم الخطأ والنسيان، فكما أنه لا إثم على المصلي في الآخرة، لا تبطل صلاته أيضاً[3].

---

(١) «تقويم الأدلة»: (ص ٢٤٤). «كشف الأسرار»: (١/ ٥٥٧). «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٦٣).

(٢) تقدم: (ص١٣٤).

(٣) انظر: «المنهاج للنووي مع مغني المحتاج»: (١/ ٤٣٠).

أما الحنفية: فيقولون ببطلان الصلاة، والذي يرتفع عن المصلي في هذه الحالة هو الإثم فقط[(١)].

وقل مثل ذلك في طلاق المكره، فالشافعية بناء على الحديث المذكور لا يوقعون طلاق المكره[(٢)]، بينما نرى الحنفية يقولون بالوقوع[(٣)].

ومن الجدير بالذكر أن المالكية والحنابلة والزيدية وابن حزم متفقون مع الشافعية في عدم وقوع طلاق المكره بالحدود التي وضعها العلماء للإكراه[(٤)].

وقد أخذت كل من مصر سنة ١٩٢٩م والسودان سنة ١٩٣٥م بهذا المذهب في قانون الأحوال الشخصية.

وفي سورية أيضًا: كان العمل في قانون الأحوال الشخصية على وقوع طلاق المكره، حتى صدر قانون سنة ١٩٥٣م فنص في المادة (٨٩-١) أنه لا يقع طلاق السكران، ولا المدهوش ولا المكره، فأخذ بمذهب الأئمة الثلاثة في المكره والسكران، حيث روعي عموم المقتضى في الحديث السابق. وهكذا رأى واضع القانون روح التشريع تقضي بالأخذ بهذا الاتجاه، لما في ذلك من مصلحة الناس، وهو اتجاه لا تعوزه قوة الدليل.

---

(١) انظر: «الهداية» للمرغيناني مع «فتح القدير» لابن الهمام: (١/ ٢٨٠-٢٨١).

(٢) انظر: «المهذب» للشيرازي: (٢/ ٧٨).

(٣) وانظر «الجوهر النقي» لعلاء الدين الماrديني الشهير بابن التركماني: (٧/ ٣٥٧).

(٤) وانظر: «الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي» في الفقة المالكي: (٢/ ٣٦٧). «المغني» لابن قدامة: (٧/ ١١٨-١١٩). «المحلى» لابن حزم: (١٠/ ٢٠٢-٢٠٤). «أصول الزيدية»: (ف١٤٢) مخطوط، وللإمام الزنجاني توضيح مهم لهذه المسألة مع التطبيق العملي. انظره في «تخريج الفروع على الأصول»: (ص٢٤٥-٢٤٦) تحقيق المؤلف.

المطلب الثاني- طرق الدلالة عند الجمهور

كان للمتكلمين -وهم الجمهور هنا- اصطلاح في طرق الدلالة وتحديدها، هو غير اصطلاح الحنفية الذي عرضنا له فيما سبق، وإن كان يلتقي معه في كثير من النقاط.

وقد قسم المتكلمون دلالة اللفظ في نصوص الكتاب والسنة إلى قسمين أساسيين هما:

أ- المنطوق: وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي أنه يكون حكماً للمذكور، وحالاً من أحواله، سواء ذُكر ذلك الحكم ونُطق به أو لا.

ب- المفهوم: وهو ما كانت دلالته فيما وراء المنطوق، وذلك بأن يعطي حكمًا لغير المذكور موافقًا أو مخالفًا.

ثم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح. بحيث يشمل دلالات ثلاثاً عند الحنفية هي: عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص (دلالة الاقتضاء).

كما قسموا المفهوم إلى قسمين هما:

أ- مفهوم الموافقة: وهو دلالة النص عند الحنفية.

ب- مفهوم المخالفة: وهو طريق من طرق الدلالة، لا يقول به الحنفية بل يعتبرون التمسك به من التمسكات الفاسدة[1].

وهكذا: نلاحظ أن طريقة المتكلمين تدل على أخذهم بكل طرق الدلالة التي أخذ بها الحنفية، ويزيدون عليهم بالأخذ بطريق أخرى هي طريق (مفهوم المخالفة).

---

(١) انظر: «مختصر المنتهى» مع شرح «العضد» وحواشيه: (٢/ ١٧١). «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ١١١). «مسلم الثبوت»: (١/ ٤١٣).

وما دمنا قد جئنا من قريب على بحث طرق الدلالة عند الحنفية: فسَندير الحديث هنا على (مفهوم الموافقة ومفهوم والمخالفة) فنتحدث عن ماهية كلّ منهما والأدلة عليه، وعن شروطه وأنواعه، مع الإتيان على شيء من التطبيقات التي يظهر معها أثر مناهج العلماء في أخذ الأحكام من النصوص حسب اعتبار كل نوع من طرق الدلالة أو عدم اعتباره، ثم نعرج على موقف علماء القانون من المفهوم.

أولاً- مفهوم الموافقة:

يمكن تعريف «مفهوم الموافقة» -وهو دلالة النص عند الحنفية كما سبقت الإشارة- بأنه (دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً، لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث واجتهاد)[1].

ومن الواضح أن هذا المفهوم سمي «مفهوم موافقة» لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور؛ فمدلول اللفظ في محل السكوت، موافق لمدلوله في محل النطق؛ فما دلت عليه عبارة المنطوق وما دل عليه مفهوم الموافقة متوافقان في موجب الحكم.

ومفهوم الموافقة هذا: يدعى أيضاً «فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب» لأن الحكم الذي يثبت للمذكور بمنطوق النص، يثبت لغير المذكور للعارف باللغة: بروحه ومعناه ومعقوله. وذلك ما جرى عليه كثير من العلماء، ويرى ابن السبكي أن المسكوت عنه: إن كان أولى بالحكم من المنطوق: سمي المفهوم «فحوى الخطاب» وإن كان مساوياً له سمي: «لحن الخطاب»[2].

(١) انظر: «جمع الجوامع مع حاشية البناني»: (١/ ٢٤١). «مختصر المنتهى» مع العضد والتفتازاني: (٢/ ١٧٢). «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٦٠٧) فما بعد.

(٢) وانظر: «جمع الجوامع مع حاشية البناني»: (١/ ٢٤١) فما بعد.

ومهما يكن من أمر: فمهما اختلفت الأسماء: فالملاحظ أن مفهوم الموافقة وهو دلالة النص عند الحنفية، يقول به عامة العلماء، لم يخرج عن ذلك إلا ابن حزم -رحمه الله- الذي اعتبره صورة من صور القياس الذي ينكره هو، وحجته ضعيفة فيما ذهب إليه، لا تقوى على ما عند الجمهور بحال[1].

١- ومن أمثلة مفهوم الموافقة -بجانب ما أوردنا من أمثلة دلالة النص فيما سبق-: قول الله جل ثناؤه: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا** ﴾[2].

فعبارة النص في هذه الآية الكريمة تدل على أن أكل أموال اليتامى ظلماً حرام، وسبب هذا التحريم الذي يتبادر بمجرد معرفة اللغة ولا يُحتاج معه إلى بحث واجتهاد: هو العدوان على أموال اليتامى التي هي حقهم، والتصرف فيها لغير صالحهم، وتضييعها عليهم، قلَّ هذا العدوان أو كثر. وعلى هذا يُدرك بيُسر أن التحريم يتناول كلَّ ما من شأنه تفويت هذا المال عليهم وحرمانهم منه؛ كما لو حصل التقصير من ولي اليتيم فأصيب مال هذا اليتيم بالحرق، أو التبديد، أو عدم المحافظة عليه بدقة -على وجه العموم- لأن ذلك يعتبر -كما دلت الآية- أكلاً ظالماً لأموال اليتامى.

فثبوت هذا التحريم في الصور المشار إليها وما هو على شاكلتها: واقع من طريق مفهوم الموافقة، حيث دلَّ اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ فكل ما أشير إليه من صور الإيذاء: يستوي مع ما ورد في الآية الكريمة بأنه

---

(١) «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٧٣). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩٩). وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٧/ ٥٦-٦١).

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.

اعتداء على مال القاصر العاجز عن دفع الاعتداء. وجزاؤه جزاء أولئكَ الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[(1)].

٢- ومنها أيضاً قول الله تبارك وتعالى في آية المحرّمات من النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ...﴾ الآية.

فأنت ترى أن عبارة النص واضحة في الدلالة على تحريم الزواج بالأخت والعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت تحريماً قاطعاً، ويبدو لكل من هو على معرفة باللغة وعلم بالوضع: أن سبب التحريم في هؤلاء النسوة القريبات: القرابةُ المقتضية لنوع خاص من الإعزاز والتقدير والتكريم. وهذا السبب الموجب لحكم التحريم هذا: يبدو متوافراً على شكل أوفى وأزيد في الجدات وبنات الأولاد؛ فإن العمات والخالات: أولادُ الجدات، وبنات الأولاد أقرب من بنات الإخوة والأخوات.

وعلى هذا: يكون النص الدال بعبارته على تحريم الزواج بالعمات والخالات: دالاً بالأولى على تحريم الجدات، فيحرم الزواج بهن من طريق مفهوم الموافقة: حرمتَه بالعمات والخالات.

وكذلك يتناول التحريم بطريق هذا المفهوم أيضاً: بنات الأولاد، ويحرم الزواج بهن حرمتَه ببنات الإخوة وبنات الأخوات.

وهكذا نجد أن النص القرآني المذكور: تناول بروحه ومعناه -وهذا من حكمته سبحانه- محرمات تبدو أولى من المحرمات المذكورات التي تناولتها العبارة؛ حيث أعطينا المسكوت عنه حكم المذكور: بمفهوم الموافقة[(2)].

---

(١) وانظر: «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٥٢٠-٥٢١).

(٢) انظر: المصدر السابق: (١/ ٥٢٠-٥٢١).

وهكذا دلنا هذان المثالان، وما سبقهما من مثالي دلالة النص عند الحنفية التي هي مفهوم الموافقة عند غيرهم: على أن هذه الطريق من طُرق الدلالة، وهي طريق مفهوم الموافقة: قائمة -كما أسلفنا- على اشتراك المنطوق والمسكوت عنه في معنىً لا يحتاج إدراكه إلى اجتهاد ومحاولة استنباط، ولكن يدرك بمجرد المعرفة باللغة والوضع، سواء كان هذا الاشتراك بالمساواة أو بالأولى.

ثانياً- مفهوم المخالفة:

إن ما ذكره العلماء عن المنطوق والمفهوم يمكن معه تعريف مفهوم المخالفة بأنه «دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالفٍ لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم»[1].

وإنما سمي مفهوم المخالفة كذلك: لما يرى فيه من المخالفة بين حكم المذكور وحكم غير المذكور. ويسمى أيضًا (دليل الخطاب) لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دل عليه[2]، فمثلاً قوله ﷺ في شأن الزكاة: «في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة»[3] يدل بمنطوقه على أن الزكاة هي في الغنم التي ترعى، ويدل بمفهومه المخالف: أن الغنم المعلوفة لا زكاة عليها؛ لأن وصف السوم (الرعي) الذي كان قيداً في وجوب الزكاة انتفى في المعلوفة، لأنها غير السائمة.

أما الحنفية: فيسمونه: (المخصوص بالذكر) ويعتبرون التمسك به عملاً بوجه من الوجوه الفاسدة[4].

---

(١) انظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٦٠٩).

(٢) انظر: «ابن الحاجب» مع «العضد» وحواشيه: (٢/ ١٧٢). «المحلي على جمع الجوامع»: (١/ ٢٤٥).

(٣) تقدم: (ص٤٤٢) مع التخريج.

(٤) «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (٢/ ٥٧٣).

دليل القائلين بمفهوم المخالفة:

لقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من القول بمفهوم المخالفة: بالنص والمعقول:

١- أما النص: فقالوا: إن قول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم في أربعين شاة شاة» أثبت بمنطوقه الزكاةَ في (السائمة) التي ترعى في الكلأ المباح، ونفاها عن غير السائمة. وإذن: فلا زكاة في المعلوفة، وهذا الحكم يثبت من طريق مفهوم المخالفة، فوجوب الزكاة مرتبط بكون الغنم سائمة؛ إذن فالتي لا يتوفر فيها هذا القيد لا تجب فيها الزكاة، وقد أخذ بهذا الحكم جمهور الفقهاء ومنهم الحنفية[(١)]، حيث لم يخالف في ذلك إلا الليث بن سعد والإمام مالك، اللذان أخذا بوجوب الزكاة في الغنم المعلوفة[(٢)].

٢- وأما المعقول: فقالوا: إن الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أن القيد من وصف أو شرط أو غاية... إلخ. لا يمكن أن يوجد عبثًا، وإنما يكون ذكره لسببٍ، فإذا لم يكن وراء ذكر القيد وصفًا كان أو شرطًا، أو غايةً، مقاصد أخرى من ترغيب، أو ترهيب، أو نحوهما، ولم يقم دليل خاص على حكم للمسكوت غير ما يؤخذ من التقييد -كما سيأتي في شروط الأخذ بهذا المفهوم- كان لابد من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة، وهو (مفهوم المخالفة)، فإذا كان الحلُ مقيَّدًا بقيد ما، فالتحريم يكون عند تخلف هذا القيد، وإذا كانت الحرمة مقيدة بقيد ما: فالحكم بالحِل يكون إذا تخلف ذلك القيد.

---

(١) «المهذب» للشيرازي: (١/ ١٤٢)، «تبيين الحقائق» للزيلعي: (١/ ٢٥٩)، «المغني» لابن قدامة: (٢/ ٥٧٦) قال ابن قدامة: «قال أحمد: ليس في العوامل زكاة، وأهل المدينة يرون فيها الزكاة وليس عندهم في هذا أصل».

(٢) انظر: شرح «الموطأ» للزرقاني: (٢/ ١١٣).

والعدول عن ذلك معناه ادعاء أن ذكر القيد كان عبثًا بلا فائدة في نصوص الكتاب والسنة، لا يمكن صدوره عن الشارع الحكيم[1].

ولقد يجيب النافون لمفهوم المخالفة: بأن عدم الزكاة في الغنم المعلوفة ليس مستفاداً من مفهوم المخالفة. وإنما هو مستفاد من العدم الأصلي، إذ الأصل عدم وجوب الزكاة، وقد ورد النص بوجوبها في الموصوفة بالسوم (السائمة) فيبقى ما عداها على العدم الأصلي، وهو انتفاء الوجوب، ويجيبون بمثل ذلك أو قريبًا منه عن الأمثلة الأخرى التي يمكن أن تعرض، كأن يؤخذ الحكم من دليل آخر، غير دليل مفهوم المخالفة. ولكن طبيعة اللغة التي بها نزل بها الكتاب، ونفي العبث عن تعبيرات الشارع: تضعف من مثل هذه الأجوبة[2].

أنواع مفهوم المخالفة:

هذا: ولما كان القيد -من وصف أو شرط أو غيرهما. .- المقيّد به حكم المنطوق معتبراً في مفهوم المخالفة: فقد تنوع هذا المفهوم حسب تنوع القيد إلى أنواع كثيرة[3] نذكر منها:

مفهوم الصفة. مفهوم الشرط. مفهوم الغاية. مفهوم العدد. وبيان ذلك فيما يلي:

---

(١) وانظر: «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام: (ص٢٩٠). «مفتاح الوصول» للتلمساني: (ص٦٦). «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٧٩) طبعة المجلد الواحد.

(٢) راجع: «البحر المحيط» للزركشي: (ج٢) مخطوط و(٣/ ٩٧) مطبوع. «أصول الفقه» لأستاذنا الشيخ محمد أبوزهرة: (ص١٤٢-١٤٣). «المحلى» لابن حزم: (٩/ ٥٢٧). «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي»: (١/ ٦٧٠) فما بعد.

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٩٩). «إرشاد الفحول»: (ص١٧٩). «تفسير النصوص»: (١/ ٦١٠) فما بعد.

مفهوم الصفة:

وهو «دلالة اللفظ المقيَّد بوصف، على ثبوت نقيض الحكم الموصوف للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف».

١- من أمثلة ذلك: -بجانب ما مرَّ- ما جاء في حديث التأبير -التلقيح- من قوله ﷺ من رواية ابن عمر -رضي الله عنهما-: «من باع نخلاً قد أُبِّرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»[1] فهذا النص يدل بمنطوقه: على أن ثمرة النخل الذي بيع بعد تأبيره يستحقها البائع إلا إذا اشترط المشتري على البائع أن يكون الثمر له.

كما يدل بمفهوم المخالفة: على أن ثمرة النخل الذي بيع قبل تأبيره لا يستحقها البائع، وإنما يستحقها المشتري؛ وذلك لأن استحقاق البائع قد قُيد بالتأبير، فعندما انتفى هذا الوصف ثبت نقيض حكم المنطوق، وهو استحقاق المشتري بدل استحقاق البائع.

٢- ومثله قوله ﷺ من رواية عمرو بن الشريد عن أبيه: «ليُّ الواجد يُحلُّ عرضه وعقوبته»[2].

فإن الحديث يدل بمنطوقه على أن للدائن أن يتكلم ويغلظ القول للمدين الذي يقدر على الدفع ويماطل، كما أن للقاضي أن يعاقبه إذا طلب الدائن ذلك.

---

(١) رواه البخاري في «المساقاة» برقم: (٢٣٧٩). ورواه مسلم في «البيوع» برقم: (١٥٤٣). وابن ماجه في البيوع برقم: (١٢٤٤). وأحمد: (٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩).

(٢) رواه أبوداود في الأقضية برقم: (٣٦٢٨). والنسائي في البيوع برقم: (٤٦٩٤). وابن ماجه في الصدقات برقم: (٢٤٢٧). وصححه الحاكم (٤/ ١٠٢). ووافقه الذهبي. ورواه البخاري تعليقًا في الاستقراض.

قال المناوي: يحل عرضه: بأن يقول له الدائن: أنت ظالم، أنت مماطل ونحوه بما ليس بقذف ولا فحش، وتحل عقوبته بأن يعزِّره القاضي على عدم الأداء بنحو حبس[1].

وهذا النص النبوي كما يدل بمنطوقه على ذلك، نراه يدل بمفهومه على أن مطل المدين الفقير لا يبيح عرضه ولا عقوبته، وإنما كان ذلك لانتفاء وصف الغنى الذي قيد به ذلك الحكم الذي دل عليه المنطوق.

مفهوم الشرط:

وهو «دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط: على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط»[2].

١- وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[3].

فإنه يدل بمنطوقه: على وجوب النفقة للمطلقة طلاقًا بائنًا -وهي المبتوتة- إذا كانت حاملاً. ويدل بمفهومه المخالف: على أن المبتوتة التي لا يتوافر فيها شرط الحمل، فتكون حائلاً: لا تجب لها النفقة؛ لانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق، فانتفى الحكم -وهو النفقة- بانتفاء الشرط -وهو الحمل- قال الإمام الشافعي بعد أن ذكر الآية: «فلما أوجب الله لها نفقة بالحمل دل على أن لا نفقة لها بخلاف الحمل»[4].

---

(١) راجع: «فيض القدير شرح الجامع الصغير»: (٥/ ٤٠٠) العزيزي: (٣/ ٢٣٠).

(٢) وانظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٦١٣).

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٤) راجع «مختصر المزني»، بهامش «الأم»: (٥/ ٧٨). «أحكام القرآن» للشافعي: (١/ ٢٦١) جمع أبي بكر البيهقي.

٢- ومثله قوله جل وعلا: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾[(١)].

فلئن كان النص يدل بمنطوقه -كما هو واضح- على حل أخذ شيء من المرأة إذا طابت نفسها بذلك: إنه يدل بمفهومه المخالف على حرمة أخذ هذا الشيء إذا لم تطب نفس المرأة به؛ لأن حكم الأخذ الذي دل عليه المنطوق: علّق في الآية على رضا الزوجة، فكان الرضا شرطًا في الحل الذي انتفى بانتفائه، فإذا لم يتوافر الرضا: لم يحلَّ الأخذ.

مفهوم الغاية:

وهو «دلالة النص الذي قيِّد الحكم فيه بغاية، على حكم للمسكوت بعدها مخالفٍ للحكم الذي قبلها»[(٢)].

١- مثال ذلك: قوله جل وعلا في معرض أحكام الصيام: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[(٣)]. ففي هذا النص نجد (حتى) التي هي بمعنى الغاية وهي انتهاء الشيء وتمامه، وحكم الغاية أن يكون ما بعدها مخالفًا لما قبلها. فتدل الآية بالمنطوق على إباحة تناول الطعام والشراب في ليالي رمضان إلى الفجر الذي هو غاية الحل، وتدل بالمفهوم المخالف: على أن الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية، وهي طلوع الفجر الصادق.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٤.

(٢) وانظر: «قواطع الأدلة»: (١/ ٢٢٨). «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٣٣) فما بعد. «تفسير النصوص»: (١/ ٦١٥).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

وهكذا كان حكم ما بعد (حتى) مخالفًا لحكم ما قبلها. وما يقال في (حتى) التي هي للغاية، يقال في (إلى)، فهي بمعنى الغاية أيضًا، فإذا دلت بمنطوقها على وجوب الصيام بياض النهار، فإنها تدل بمفهومها المخالف على عدم وجوب الصيام في الليل.

٢- ومثل ذلك أيضًا قوله سبحانه: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[١]. فالمدلول الواضح لمنطوق الآية: تحريم المطلقة ثلاثًا على زوجها واستمرار هذا التحريم حتى تتزوج برجل آخر.

أما مفهوم الآية المخالف: فهو أن المطلقة إذا نكحت زوجًا آخر حلَّت لزوجها الأول[٢].

وبعد: فلابد من التنبه إلى أن الفرق بين الغاية والشرط -كما يبدو- أن حكم الغاية يتعلق بها قبل وجودها، وحكم الشرط يتعلق به بعد وجوده، وأما الصفة: فالتعليق بالصفة: إنما يكون فيما تختلف أوصافه، وأقله أن يكون وصفين عند التعدد، فإذا علق الحكم بأحدى صفتيه: كان نصُّه موجباً لثبوت الحكم مع وجوده[٣].

مفهوم العدد:

وهو دلالة النص الذي قُيِّد الحكم فيه بعدد مخصوص: على ثبوت حكم للمسكوت مخالف للمنطوق، لا نتفاء ذلك القيد وهو العدد.

من أمثله ذلك:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٠.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٠١). «ابن الحاجب مع العضد وحواشيه»: (٢/ ١٧٣).

(٣) وانظر: «قواطع الأدلة»: (١/ ٢٢٨).

١- قـول الله تعـالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(١).

٢- وقـوله جل شـأنه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٢).

فالملاحظ أن وجوب الجلد قد قُيِّد في الآية الأولى بمائة كما قُيِّد في الآية الثانية بثمانين. وهذا يدل بطريق مفـهوم المخـالفـة على أن الزائد على المائة في الأولى والثمانين في الثانية: لا يجب(٣).

شروط مفهوم المخالفة:

لمفهوم المخالفة بأنواعه شروط اتفق عليها الآخذون به، بحيث لا يعتبرونه طريقًا من طرق الدلالة على الحكم إلا إذا توافـرت هذه الشـروط(٤)، وإذا لم تتوافر بأن تخلفت كلها، أو واحد منها، لم يتحقق مفهوم المخالفة عندهم من أصله. وهي شروط -كما سنرى- تحل كثيراً من العُقَد المعترض بها على الأخذ به، وتمهد الطريق لتقارب مسالك الأئمة في شأن الأخذ بهذا المفهوم إلى حد بعيد، ومن أهم هذه الشروط ما يلي:

١- ألا يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكم المنطوق، دليلٌ خاص يدل على حكمه، فإن وجد هذا الدليل الخاص كان هو طريق الحكم، لا مفهوم المخالفة.

---

(١) سورة النور، الآية: ٢.		(٢) سورة النور، الآية: ٤.

(٣) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٠١). «مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني»: (٢/ ١٧٣) فما بعد.

(٤) راجع: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٤٤-١٤٦). «مفتاح الوصول» للتلمساني (ص٦٦). «البحر المحيط» للزركشي: (٣/ ١٠٠-١٠١).

وفي نصوص الكتاب والسنة العديد من النماذج التي كان للمسكوت فيها دليل خاص، فلم يؤخذ فيها بمفهوم المخالفة، وإنما أخذ للمسكوت حكم المنطوق من ذلك الدليل الخاص.

أ- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَىٰ بِالأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

فمفهوم المخالفة في هذا النص أن لا يُقتل الذكر بالأنثى، فلا يكون قصاص بينهما، ولكن العلماء اعتبروا أن مفهوم المخالفة لم يتحقق؛ لأن القصاص بين الرجل والأنثى: وجد فيه نص خاص يدل على وجوبه، وهو ما جاء في سورة المائدة من قول الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[2] (فيها) أي في التوراة. فقوله: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ يشمل الجميع -ذكوراً وإناثاً- لأن هذا حديث عن التوراة، وأن الله فرض على بني إسرائيل عقوبة قتل النفس، وهو شرع لنا؛ لأن القرآن قرره بوضوح، ولم يرد ناسخ بل هناك ما يدل على تثبيته، والأخذ به؛ فلم يبق مجال للأخذ بمفهوم المخالفة، خصوصًا إذا أضيف إلى ذلك ما ورد من نصوص السنة الصحيحة في الموضوع، بل حصل الإجماع على أن الذكر يقتل بالأنثى، ولم يؤخذ بمفهوم المخالفة.

ب- وقال جل وعلا: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[3]. فإن تقييد (قصر الصلاة) وذلك بأن

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٠١.

تصلَّى الأربعُ ركعتين، بقيد الخوف: يدل بمفهومه المخالف على عدم جواز القصر في حالة الأمن. ولكن مفهوم المخالفة لم يتحقق؛ لأن نصّاً خاصّاً قد نصَّ على هذا الحكم في المسكوت عنه، وهو جواز القصر في حالة الأمن. فقد ورد أن يعلى بن أمية توقف في هذه الآية فسأل عمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- «كيف نقصر وقد أمنَّا؟ والله يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقال عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[1].

فدل هذا الحديث الذي ورد في جواب عمر ليعلى بن أمية أن شرط الخوف في قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ لم يرد للتقييد، بل إن قصر الصلاة في حالة الأمن جائز، وأنه صدقة من الله تصدق بها على عباده، تخفيفًا ودفعًا للحرج عنهم مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

وهكذا وجد الدليل الخاص الذي دل على حكم المسكوت، وهو قصر الصلاة في حالة الأمن، فلم يعمل بمفهوم المخالفة[3].

٢- ألا يكون للقيد الذي قيد به النص فائدة أخرى، غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت، وذلك كالترغيب، أو الترهيب، أو التنفير، أو التفخيم، وتأكيد الحال، أو الامتنان. . . إلخ، أو غير ذلك، مما يشعر أن الحكم ليس مرتبطًا

---

(١) رواه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها برقم: (٦٨٦). والإمام أحمد: (١/ ٢٥) رقم (١٧٤)، وانظر: «منتقى الأخبار» مع «نيل الأوطار»: (٣/ ٢١٢).

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) وانظر: «مقارنة المذاهب في الفقه» لشلتوت والسايس: (ص٣٠-٣٨).

بهذا القيد، وأن التقييد إنما كان لغرض آخر. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾[1]. فلو أخذنا بمفهوم المخالفة لكان الربا الخالي عن المضاعفة غير حرام، ولكن مفهوم المخالفة غير متحقق هنا ولا يؤخذ به؛ لأن وصف الربا بالأضعاف المضاعفة في الآية جاء للتنفير مما كان عليه الواقع في الجاهلية من الزيادة على رأس المال، ومضاعفة هذه الزيادة سنة بعد أخرى، الأمر الذي يؤدي إلى استئصال مال الغريم، وهتك ستره، والعدوان على إنسانيته، وإحداث الفوارق الظالمة في المجتمع. ومما يؤكد أن وصف المضاعفة للتنفير: قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾[2].

وهكذا لم يدل التقييد بوصف المضاعفة على إباحة الربا؛ لأن هذا الوصف لم يكن لإثبات خلاف التحريم عند انتفائه، وإنما كان للتنفير والتشنيع على من يأتي هذا النوع من التعامل؛ كما كانت عليه الحال في الجاهلية[3] حيث يرزح المجتمع تحت وطأة هذا النوع الظالم من التعامل.

٣- ألاّ يكون ذكر القيد في النص خرج مخرج الأغلب كما في قوله تعالى بشأن تحريم بنات الزوجة: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[4]. فإن الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن، فقيِّد به الحكم لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، فيكون الزواج بهن حلالاً، إذ من المقرر أن زواج الرجل من ربيبته التي هي من زوجته المدخول بها حرام[5].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٩.

(٣) وانظر: «جامع البيان» للطبري: (٧/ ٢٠٤). «الدر المنثور» للسيوطي: (١/ ٣٦٥).

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٥) وانظر: «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٣٧٨). «المحلى» لابن حزم: (٩/ ٥٢٧).

ومثل ذلك: ما نرى من أمر الخلع بين الزوجين في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[1]. وذلك أن الخلع -كما يعطي النص- يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله، فلا يؤخذ من طريق مفهوم المخالفة -على رأي بعض العلماء-: أنه لا يجوز الخلع عند عدم الخوف[2].

موقف العلماء من مفهوم المخالفة بوجه عام:

وبعد: فهل الأخذ بمفهوم المخالفة أو عدم الأخذ به، يشمل -عند القائلين به أو غيرهم- نصوص الكتاب والسنة وكلام الناس، أم أن هنالك نوعًا من التفريق؟

أما القائلون بمفهوم المخالفة في نصوص الكتاب والسنة: فهم قائلون به أيضًا في كلام الناس، في مصنفاتهم وعقودهم... إلخ.

والحنفية عمومًا في نفيهم لمفهوم المخالفة، متفقون على عدم الأخذ به في نصوص الكتاب والسنة. وفيما وراء ذلك خلاف.

أ- فالذي صرح به أبوبكر الجصاص من كبار الحنفية ورواه عن شيخه أبي الحسن الكرخي، عدم التفريق -في نفي مفهوم المخالفة- بين كلام الشارع وكلام الناس، كما صرح بذلك في كتابه (الأصول).

ففي هذا الكتاب قرر المذهب هذا، ثم نقل عن أبي الحسن ما يعطي عدم الأخذ بمفهوم المخالفة في كثير من نصوص الكتاب والسنة. ثم قال بعد ذلك: «وروى محمد بن الحسن في (السير الكبير) قال: إذا حاصر المسلمون حصنًا من حصون

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(٢) «الهداية» مع «فتح القدير» لابن الهمام و«العناية»: (٣/ ١٩٩).

المشـركين، فقـال رجل من أهل الحصن، أمنوني على أن أنزل إليكم، على أن أدلكم على مـائة رأس من السبي في قرية كذا، ، فـأمَّنه المسلمـون، فنزل ثم لم يخبر بشيء، فإنه يرد إلى مأمنه لأنه لم يقل: «إن لم أُركم فلا أمان لي».

قال أبو بكر الجصاص: «فلم يجعل محمد وقوع الأمان على هذا الشرط دليلاً على أنه متى لم يف بالشرط فلا أمان له، وهذا يدل من مذهبه دلالة واضحة على أن التخصيص بالذكر، أو التعليق بالشرط -يعني مفهوم المخالفة- لا يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه»[1].

وهكذا نرى الجصاص استشهد بواقعة عن محمد بن الحسن أحد كبار أصحاب أبي حنيفة في كلام الناس لم يأخذ فيها بمفهوم المخالفة.

ب- أما المتأخرون من الحنفية: فحصروا نفي القول بمفهوم المخالفة -بأقسامه- بكلام الشارع فقط، وأخذوا به في المصنفات الفقهية، وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم عند التعامل والتأليف، وذلك نزولاً على حكم العرف والعادة، إذ جرت العادة أن الناس لا يقيدون كلامهم بقيد من القيود إلا لفائدة.

وهكذا يكون المتكلمون من شافعية وغيرهم، وكذلك متأخرو الحنفية، متفقين على القول بمفهوم المخالفة، واعتباره طريقًا من طرق الدلالة، في كلام الناس ومصطلحاتهم.

أما الاختلاف: فواقع حول كلام الشارع فقط، فالمتكلمون يعتبرون مفهوم المخالفة طريقًا من طرق الدلالة في نصوص الكتاب والسنة. والحنفية لا يرون ذلك، وإن كان الجميع كثيرًا ما يصلون بالنتيجة إلى حكم واحد، ولكن فريق يأخذه

---

(١) «أصول الجصاص»: (١/ ٢٩٣) مخطوط. وانظر: «البحر المحيط» للزركشي: (٣/ ٩٧).

من المفهوم المخالف، وفريق آخر من غيره. . . الأمر الذي أعطى مناهج الاستنباط والتفسير في الشريعة الإسلامية غنىً عظيماً وقدرة على العطاء لا تكاد تنتهي[1].

ما نراه في الأخذ بمفهوم المخالفة:

وهكذا تبدو وجاهة ما ذهب إليه الجمهور من القول بمفهوم المخالفة، إذ إن ذلك يتسق مع العربية ومدلولات الخطاب فيها، كما أنه يفسح المجال للعقلية الفقهية أن تنطلق في ميدان الاستنباط، فلا تقف عند ظاهر اللفظ، ولكن تستشف ما وراءه ما دام ذلك لا ينبو عن اللغة، ولا يجافي عرف الشرع.

ولقد أثبت التطور الحقوقي أن رجال الفقه والقانون، لا غنى لهم عن القول بمفهوم المخالفة، وذلك ما نراه عند شراح القانون، وفي كثير من المؤسسات القضائية والتشريعية.

ولعلَّ من الخير أن نذكر هنا ما قاله الزركشي في معرض الحديث عن (مفهوم المخالفة)، فقد جاء في (البحر المحيط): (وفي صحيح البخاري في كتاب الجنائز عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات يشرك بالله شيئًا دخل النار». قلت أنا: «ومن مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة»، وفي رواية أخرى: «قال رسول الله ﷺ كلمة وقلت أخرى. قال: من مات يجعل للّه ندآ دخل النار وقلت أخرى: من مات لا يجعل لله نداً دخل الجنة»[2]. قال الزركشي: وهذا مصير منه إلى القول بالمفهوم[3].

(١) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ١٧٧) (مخطوط) ولم يتوافر لي المطبوع حتى الآن.

(٢) رواه البخاري في الجنائز برقم: (١٢٣٨)؛ وفي الأيمان والنذور برقم: (٦٦٨٣) كما رواه مسلم في الإيمان برقم: (٩٢)، وانظر: «حجة الله البالغة»: (١/ ١٣٥).

(٣) «البحر المحيط» للزركشي (مخطوط)، وانظر: (٣/ ٩٧) في المطبوع.

وقال الكرماني عند كلامه على هذا الحديث: (فإن قلت: من أين علم ابن مسعود هذا الحكم؟ قلت: من حيث إن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبَّب؛ فإذا انتفى الشرك: انتفى دخول النار، وإذا انتفى دخول النار: يلزم دخول الجنة، إذ لا ثالث لهما، أوما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾[1].

وقال الحافظ في «فتح الباري»: «وفي حديث ابن مسعود دلالة على أنه كان يقول بدليل الخطاب -أي مفهوم المخالفة- ويحتمل أن يكون أثر ابن مسعود أخذه من انحصار الجزاء في الجنه والنار»[2].

ونقل الحافظ في موطن آخر عن الكرماني قوله: «المتجه أن يقول: من مات لا يجعل لله ندآ لا يدخل النار، ولكن لما كان دخول الجنة محققًا للموحد، جزم به، ولو كان آخراً»[3].

مفهوما الموافقة والمخالفة عند عُلماء القانون:

نعيد إلى الإذهان ما قلناه في السابق، من أن مفهوم الموافقة عند المتكلمين هو (دلالة النص) عند الحنفية والأمثلة هي الأمثلة.

ولقد أخذ شراح القانون في البلاد العربية بالمفهوم، واعتبروه طريقًا من طرق الدلالة على الأحكام في تفسير النصوص القانونية، فهم يعملون بمفهوم الموافقة، كما يعملون بمفهوم المخالفة ضمن حدود وقيود.

ولا شك أن الأخذ بالمفهوم في نوعيه الموافق والمخالف، إلى جانب المنطوق في تفسير النص: هو المقصود من المادة الأولى من المجموعة المدنية في القانونين

---

(١) «شرح صحيح البخاري» للكرماني: (٧/ ٤٩-٥٠).

(٢) «فتح الباري»: (٣/ ١١٢). وانظر هناك ما نقله عن الإمام النووي في ذلك.

(٣) المصدر السابق: (١١/ ٥٦٨) ولم أجد هذا الكلام في شرح البخاري للكرماني في النسخة التي بين يدي والله أعلم.

المصـري والسـوري التي نصت في فـقـرتهـا الأولى على أن «تسـري النصـوص التشـريعيـة على جـمـيع المسـائل التي تتناولهـا هـذه النصـوص في لفظهـا أو في فحواها»[1].

غير أننا نرى مسلكين في الموضوع:

الأول: مسلك يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة والقياس، ويعتبر مفهوم الموافقة في حالتي المساواة والأولوية طريقًا من طرق التفسير في المنصوص عليه. أما القياس على إطلاقه: فإنما يستخدم في حالة عدم وجود النص.

ويلاحظ في هذا المسلك، أنه يقوم على التفريق بين، مفهوم الموافقة في حالتي الأولوية والمساواة أيًا كانت تسميته، وبين القياس على إطلاقه، فالعلة المشتركة بين المنطوق والمسكوت في الأول -وهو مفهوم الموافقة- لا تحتاج في إدراكها إلى رأي واجتهاد، وإنما تدرك بمجرد فهم اللغة، بينما نرى العلة المشتركة في القياس بين المقيس والمقيس عليه لابد في إدراكها من الرأي والاجتهاد، فلا يكفي فهم اللغة.

والتفسير بمفهوم الموافقة لاستخراج الحكم يكون في حالة وجود النص، بينما يكون التفسير بالقياس في حالة عدم النص.

وبذلك كـانت الدلالة بطريق المفـهوم في هذا المسلك على قسـمين: مـفـهـوم موافقة، ومفهوم مخالفة[2].

---

(١) «تفسير النصوص»: (١/ ٧٤٠-٧٤١).

(٢) راجع: «المدخل للعلوم القانونية» للدكتور عبدالمنعم البدراوي: (١/ ٢٠٨) فما بعد.

الثاني : أما المسلك الثاني : فيقوم على عدم التفريق بين القياس على إطلاقه وبين مفهوم الموافقة ، فعند الحديث عن طرق تفسير النص الداخلية يجعل أهم هذه الطرق :

١- القياس : ويسميه الفقهاء المسلمون مفهوم الموافقة .

٢- الاستنتاج بطريق الأولى .

٣- مفهوم المخالفة ، دون التعرض لبيان أن موطن الإفادة من القياس : هو حالة عدم وجود النص .

وكان هذا المسلك الذي لا يفرّق بين القياس -على إطلاقه- وبين مفهوم الموافقة الذي يعنيه علماء أصول الفقه : صنيع عدد من الباحثين حتى رأينا بعضهم بعد أن يأتي على التعريف المذكور للقياس (مفهوم الموافقة)، يقرر أن فقهاء الإسلام يطلقون على القياس بالمعنى المذكور اسم (مفهوم الموافقة)، قالها هكذا بدون أي تحفظ ، أو تفريق بين قياس جلي وبين قياس خفي ، أو بيان أن العلة التي تدرك بمجرد معرفة اللغة ، هي سمة مفهوم الموافقة ، والعلة التي لا تدرك إلا بالاجتهاد والرأي ، هي سمة القياس على إطلاقه[1] .

وهكذا يلاحظ أن هذا المسلك يفترق عن سابقه بثلاثة أمور :

أولها- عدم التفرقة بين القياس وبين مفهوم الموافقة ، فكلاهما قياس لعلة مشتركة أيًا كانت صفة هذه العلة ، أهي مما يحتاج إلى بحث واجتهاد ، أو مما يدرك بفهم اللغة .

---

(١) راجع : «أصول القانون» للسنهوري وأبو ستيت : (ص٢٤٥)، «الوجيز في شرح القانون المدني» للدكتور عدنان القوتلي : (ص١٩٦).

الثاني- التفريق بين حالتي مفهوم الموافقة، من حيث مساواة المنطوق مع المسكوت أو أولوية المسكوت.

فالحالة الأولى: مفهوم موافقة، أو قياس. والحالة الثانية: استنتاج من باب أَولى، أو قياس الأَولى.

الثالث- عدم التفريق بين وجود النص أو عدمه، فمفهوم الموافقة والاستنتاج بالأَولى، كلاهما طريق من طرق تفسير النص الداخلية.

ويبدو لي أن المسلك الأول الذي يقوم على التفريق بين القياس على إطلاقه -وفيه القياس الخفي- وبين مفهوم الموافقة: هو الطريق الذي ينسجم مع القواعد المنهجية للتفسير عند الأصوليين، وهي قواعد تتصل بالشريعة ومقاصدها والعربية ومعهودات العرب في الخطاب بها، دون أن تهمل المصطلحات العرفية في التفسير عندما تتعارض مع ألفاظها.

وما أحسب أن درجة الحيطة المطلوبة عند الاستنباط بالقياس فيما لا نص فيه، تكون هي المطلوبة عند تفسير النص الموجود بطريق مفهوم الموافقة في حالتيه من المساواة أو الأولوية؛ لأن المفسر يستخرج حكمًا يشترك مع المنطوق بعلة واضحة، لا يحتاج إدراكها إلى جهد وإعمال رأي عند الاستنباط، وإنما يكفي لذلك معرفته باللغة، ومقصد واضع القانون.

وبعد هذا: قد لا يكون من معاد القول أن الأمانة، العلمية، والاعتزاز بثروة الأمة، يفرضان علينا المزيد من العناية بهذه الثروة وإدراك مصطلحاتها، لنستطيع أن نقول الكلمة التي تسهم في ميدان المعرفة، وتجعلنا نفيد من جهود علمائنا التي قامت على خير وأسلم المرتكزات.

من أمثلة المفهوم في القانون:

ذكرنا فيما سبق: أننا إذا أعطينا للمسكوت الحكم الموافق لحكم المنطوق، فقد أخذنا بـ(مفهوم الموافقة) وهذا الطريق هو: (دلالة النص) عند الحنفية. وإن أعطيناه الحكم المخالف فذلك (مفهوم المخالفة).

أ- ومن أمثلة مفهوم الموافقة بجانب ما سبق في (دلالة النص): ما جاء في المادة (٩٤) من المرسوم التشريعي السوري رقم (٨٠) من أنه «لا يجوز لأحد من قضاة الحكم أو النيابة أن يكمل النصاب، أو يمثل الحق العام في قضية: بينه وبين أحد المترافعين فيها مصاهرة، أو قرابة من الدرجة الرابعة وما دون».

وطريق الأخذ بمفهوم الموافقة يعطينا: أن الوكيل المحامي في قضية لا يجوز له إذا أصبح قاضيًا أن ينظر في القضية نفسها التي كان وكيلاً فيها؛ لأن المعنى الذي كان من أجله المنع في حال المصاهرة أو القرابة من الدرجة الرابعة متوافر في هذه الحالة أيضًا.

ب- وترى الأخذ بهذا المفهوم واضحًا في طعنٍ لمحكمة النقض بمصر، قررت فيه اعتبار جريمة الإتلاف جناية، إذا كان السلاح مع الشريك المرافق للفاعل الأصلي وقت ارتكاب الجريمة، وقد جاء في هذا الطعن ما يلي: «إن المادة (٢٣٣)، (عقوبات قديم) تعتبر جريمة الإتلاف جناية إذا وقعت من شخص واحد يحمل سلاحًا؛ فإذا ثبت أن السلاح لم يكن مع الفاعل الأصلي بل كان مع الشريك المرافق له وقت ارتكاب الجريمة: وجب من باب أولى اعتبار الحادثة جناية، لتحقق غرض الشارع، مع وجود سلاح في متناول الفاعل الأصلي وقت ارتكاب الجريمة»[1].

٢- وفي شأن مفهوم المخالفة نجتزئ أيضاً بالمثالين التاليين:

---

(١) «الدائرة الجنائية»: (١/ ١٤) القاعدة: (٤ طعن) رقم (١٦٥٤).

أ- قضت المادة الرابعة من القانون المدني المصري: أن «من استعمل حقه استعمالاً مشروعًا لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر» وهي تدل بالمفهوم المخالف: أن من يستعمل حقه استعمالاً غير مشروع يكون مسؤولاً عما ينشأ عن هذا الاستعمال من ضرر. فانتفى حكم عدم المسؤولية، بانتفاء وصف المشروعية الذي قُيد به استعمال الحق(١).

ب- نصت المادة (٦٢) من قانون العقوبات في مصر على أنه «لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل؛ إما لجنون، أو عاهة في العقل، وإما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيًا كان نوعها إذا أخذها قهراً عنه، أو على غير علم منه بها». فيدل النص بمفهومه المخالف: أن المتهم إذا تناول العقار المخدر مختاراً، عالمًا بحقيقة أمره فإنه يعاقب، فالشرط الذي ارتبط به عدم الحكم بالعقوبة -بالنص- لم يتوافر.

وذلك ما قضت به محكمة النقض بمصر حين قررت «أن الغيبوبة المانعة من العقاب، هي التي تكون ناشئة عن مادة مخدرة، يكون المتهم قد تناولها قهراً عنه أو على غير علم بها، أما إذا كان تعاطاها عن علم بحقيقة أمرها، فإنه يكون مسؤولاً عن الجرائم التي تقع منه وهو تحت تأثيرها، مهما كانت ملابسات تناوله إياها»(٢).

هذا: وقد دعا شراح القانون إلى الحيطة والحذر عند الأخذ بمفهوم المخالفة؛ لأن حكم المنطوق قد يكون وارداً على سبيل التمثيل لا الحصر،

---

(١) راجع: «المدخل» للدكتور البدراوي: (ص٢٢٢-٢٢٤) فما بعد، «المدخل» للدكتور مرقس: (١/ ٢٠٩) فما بعد.

(٢) «الدائرة الجنائية»: (١/ ١٧٣) القاعدة رقم: (١١٠) طعن رقم: (٣٥).

أو لبيـان الأغلب، أو إشـارة إلى حكمـة خـاصـة لا يدل المفـهـوم المخـالف على عكسها.

وقد رأينا -من قبل- ما كان من الأصوليين في هذا المضمار، حيث أحاطوا الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة، بالعديد من الضوابط والقيود.

ولذوق الفقيه وما يكون من تمرُّس وإدراك، أثر كبير في هذا الموضوع وكذلكَ للقانوني الذي يفيد مما تقرر في الأصول عند الاستنباط[1].

(١) انظر: «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ٧٥٥).

المبحث الثاني

دلالة الألفاظ على الأحكام

في حالتي الشمول وعدمه

تمهيد :

كان من منهج علمائنا في استنباط الأحكام وتفسير النصوص : دراسة الحالات التي يكون عليها اللفظ في دلالته على المعنى المراد، من حيث الشمول للأفراد التي تنطوي تحته أو عدم شموله .

وحين خاطب الله بشريعته العرب خاطبها بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وما تألف من اتساع هذا اللسان، فكان طبيعياً أن نلحظ في النصوص خصائص كان منها إفادة الشمول ، وأن العموم قد يكون مراداً وقد يكون غير مراد .

على أن التشريع القرآني -كما سلف- مطبوع على الغالب بطابع العموم، حتى أخذ التكليف بالشريعة سمة القواعد الكلية في الأكثر، وجاء البيان من السنة .

وعلى هدي ذلك : حملت إلينا مناهج الاستنباط -في لون من الدقة والاستقصاء- ضوابط تناولت العام وأحكامه في دلالته وتخصيصه، كيما يتسنى معرفة الساحة التي يشملها فيما يدل عليه من أحكام، والأبعاد التي -في حدودها- يكون على المكلف أن يلتزم، ومتى يصبح بريء الذمة من عهدة الالتزام .

لهذا كله كانت مباحث العموم جليلة الخطر، وفيرة النتائج والأثر، ناهيك عما يترتب على المعرفة والإحاطة بوجوهها ومراميها من إدراك لارتباط الأحكام الفرعية بأصولها الكبرى، وضوابطها التي كانت قاعدة البناء التشريعي فيها.

المطلب الأول- العام

تعريف العام:

العام لغة: مأخوذ من العموم وهو الشمول، يقال: مطر عام أي: شامل، شمل الأمكنة كلها، كما يقال: خصب عام: أي عم الأعيان ووسع البلاد. ونخلة عميمة: أي طويلة؛ ولذلك قال ابن فارس أحد أئمة العربية: «العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئًا وذلك كقول الله جل شأنه: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾[1]. وقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2، 3].

والنسب متصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وفي ضوء ذلك يمكن تعريف العام اصطلاحًا بأنه «اللفظ الموضوع وضعًا واحدًا للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق، من غير حصر في كمية معينة أو عدد معيّن»[4].

(١) سورة النور، الآية: ٤٥.

(٢) سورة غافر، الآية: ٦٢.

(٣) انظر: «الصاحبي في فقه اللغة» لابن فارس: (ص١٧٨-١٧٩). «المزهر» للسيوطي: (١/ ٤٢٦).

(٤) وانظر: «تفسير النصوص»: (٢/ ٩-١٠).

وذلك كما في لفظ (مَن) فيما روى أبو هريرة من قوله ﷺ يوم فتح مكة: «من ألقى سلاحه فهو آمن»[1] فإنه لفظ عام يدل على استغراق وشمول كل فرد ألقى سلاحه من غير حصر في فرد معيَّن، أو أفراد محصورين، فكل من انطبق عليه معنى إلقائه السلاح كان آمنًا[2].

ونقع في «الرسالة» للإمام الشافعي على ما ضرب للعام من الأمثلة وهي قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[3].

وقوله جل ذكره: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[4].

وقوله سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[5].

تلا ذلك قوله -رحمه الله-: «فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»[6].

الفرق بين العام والمطلق:

وهكذا يظهر الفرق بين العام والمطلق، فالعام: يدل على شموله لجميع أفراده من غير حصر، كما لو قلت: جاء الرجال، فإنه يشمل كل الأفراد، بينما يدل

---

(١) رواه مسلم من حديث طويل في الجهاد برقم: (١٧٨٠-٨٦).

(٢) وانظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٣٣). «أصول الفقه» للشيخ عبدالوهاب خلاف: (ص٢١٢) فما بعدها.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٢.

(٤) سورة التغابن، الآية: ٣.

(٥) سورة هود، الآية: ٦.

(٦) «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص٥٣-٥٤).

المطلق -كما سيأتي في حينه- على فرد شائع أو أفراد شائعة في جنسه، لا على جميع الأفراد، كما لو قلت: أعطني كتابًا، فإن أي كتاب يعطى يكون صالحًا لتبرئة الذمة من لزوم الإعطاء. فالعام يتناول دفعةً واحدةً كل ما ينطبق عليه معناه من الأفراد، أما المطلق: فلا يتناول إلا فردًا شائعًا من الأفراد؛ ولذلك قال الأصوليون: عموم العام شمولي، وعموم المطلق بدلي، والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل: أن عموم الشمول كليٌّ يحكم فيه على كل فردٍ فردٍ، وعموم البدل كليٌّ من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركةِ فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فردٍ فردٍ بل على فردٍ شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحدٍ منها دفعةً واحدة[1].

ألفاظ العموم:

للعموم ألفاظ كثيرة تدل عليه نذكر منها ما يلي:

١- «لفظ كل، ولفظ جميع» فإنهما يدلان على العموم فيما يضافان إليه مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2]، ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[3]. غير أن العموم فيما دخلت عليه ﴿كُلُّ﴾ إفرادي، يتعلق الحكم فيه بكل فرد، بقطع النظر عن غيره، وفيما دخلت عليه ﴿جَمِيعًا﴾ اجتماعي: يتعلق الحكم فيه بالمجموع[4].

---

(١) راجع: «أصول البزدوي»: (٢/ ٣٢٢). «إرشاد الفحول»: (ص ١٠٧) مطبعة السعادة.

(٢) سورة الطور، الآية: ٢١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٤) انظر: «أصول البزدوي»: (٢/ ٣٢٢) فما بعد. «التوضيح»: (١/ ٩٥). «إرشاد الفحول»: (ص ١١٠).

٢- الجمع المعرَّف باللام الاستغراقية، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[1] فلفظ ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾ جمع معرف باللام التي تفيد الاستغراق؛ ولهذا كان شاملاً في الآية لكل مؤمن.

٣- الجمع المعرف بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[3]. فإن كلا من لفظ ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ في الآية الأولى و ﴿أَمْوَالِهِمْ﴾ في الآية الثانية جمع مضاف، يشمل جميع الأولاد بالنسبة للإرث، والأموال بالنسبة للزكاة دون حصر بعدد معين، فهو مستغرق لكل الأفراد.

٤- المفرد المعرف بأل الجنسية أو الإضافة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[4]. فلفظ كل من البيع، والربا، معرف بـ(أل) الجنسية التي تفيد الاستغراق، فهو عام يشمل كل الأفراد التي يصدق عليها، دون حصر بكمية معينة أو عدد معين[5].

٥- أسماء الاستفهام، كقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[6]. حيث تشمل ﴿مَن﴾ بعمومها جميع الأفراد. هذا: وإن ﴿مَن﴾ إذا وقعت شرطية أو استفهامية: أفادت العموم قطعًا، أما إذا وقعت موصولة أو موصوفة: فقد

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان: (١-٢).

(٢) سورة النساء، الآية: ١١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٥) وانظر: «أصول الفقه» لزكي الدين شعبان: (ص ٢٢٢-٢٢٣).

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٤٥.

تكون للعموم وقد تكون للخصوص كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾[1]. ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾[2]. فإن المراد بـ﴿من﴾ في الآيتين بعضٌ مخصوص من المنافقين[3].

٦- أسماء الشرط، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4].

فلفظ ﴿مَن﴾ الشرطية، عامٌ يفيد أن كل من يصل إلى علمه حلول شهر رمضان، وجب عليه الصوم.

٧- النكرة الواقعة في سياق النفي[5]، كقوله ﷺ في شأن الهجرة بعد فتح مكة فيما روت عائشة وابن عمر وابن عباس -رضي الله عنهم-: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية»[6]. وقوله فيما روى أبو أمامة -رضي الله عنه-: «لا وصية لوارث»[7].

فكلمتا: (هجرة، ووصية) كل منهما نكرة وقعت في سياق النفي، فتفيد العموم بحيث تشمل كل الأفراد التي تنطوي تحتها. ومثل ذلك: النكرة في سياق النهي، فهي تفيد العموم أيضًا كما في قوله تعالى في شأن الصلاة على المنافقين:

---

(١) سورة يونس، الآية: ٤٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٢٥.

(٣) وانظر: «أصول الفقه» للشيخ البرديسي: (ص٤٠٢).

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٥) «أصول الفقه» للشيخ زكي الدين شعبان: (ص٣٢١-٣٢٢).

(٦) رواه البخاري في الجهاد برقم: (٢٩٦٢، ٢٩٦٣) وفي المغازي برقم: (٤٣٠٩، ٤٣١١) ومسلم في الإمارة برقم: (١٨٦٤، ٨٦).

(٧) رواه أبو داود في الوصايا برقم: (٢٨٧٠)، والترمذي في الوصايا برقم: (٢١٢٢)، وابن ماجه في الوصايا برقم: (٢٧١٣)، وقال الترمذي: حسن صحيح، وقد تقدم.

﴿وَلا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾[1]. فكلمة ﴿أَحَدٍ﴾ تفيد العموم وتشمل كل الأفراد. أما النكرة في سياق الإثبات: فلا تعم[2].

٨- الأسماء الموصولة، كما في قوله جل ثناؤه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾[3]. وقوله سبحانه بعد ذكر محرمات النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾[4].

فلفظ ﴿الَّذِينَ﴾ في الآية الأولى عام، ولفظ ﴿مَّا﴾ في الآية الثانية عام كذلك، فيشمل كل من عدا المحرمات المذكورات في آية محرمات النساء من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ الآية[5].

٩- النكرة الموصوفة بوصف عام، كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾[6]. فلفظ: ﴿قَوْلٌ﴾ يفيد العموم لأنه نكرة موصوفة، فالقول وصف بأنه معروف[7].

مذاهب العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم:

اختلف العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم، وبالأحرى في أحكام العام التي هي مدلول ألفاظ العموم. وكانت المذاهب في ذلك ثلاثة:

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٨٤.

(٢) وانظر: «تفسير النصوص»: (٢/ ١٦-١٧).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٤.

(٥) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٦٣.

(٧) وانظر: المصدر السابق: (٢/ ١٧-١٨).

الأول- مذهب الواقفية:

وقد وجد في القرن الرابع الهجري. ويقوم على التوقف -بالنسبة لألفاظ العموم- حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، أي هل يراد باللفظ كل الأفراد، أم يراد به بعض هؤلاء الأفراد، وبذلك لا يكون شاملاً؟ ومن أجل هذا التوقف سمي أهل المذهب بالواقفية.

الثاني- مذهب أرباب الخصوص:

ويقوم هذا المذهب على الجزم بأخص الخصوص، ومعنى ذلك: حمل صيغة العموم على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض، كالواحد في الجنس، والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما وراء ذلك. فإذا قيل: (من) لا نجعلها شاملة لكل الأفراد، وإنما لأقل الجمع، وهو ثلاثة، وهكذا.. ثم نتوقف في الباقي حتى يرد بيان الشارع؛ ولذا سمي أهله بأرباب الخصوص.

الثالث- مذهب أرباب العموم:

ويقوم هذا المذهب على إثبات الحكم في جميع ما يتناوله العموم من أفراد، بحيث يشملها جميعًا، وهو مذهب جمهور العلماء المؤيد بمعهودات العرب في الخطاب بلسانهم.

ولسوف نعرض لأدلة مذهب أرباب العموم لأنه هو الذي انتصر، وأثبت وجوده. أما مذهب الواقفية: فالمحور الذي يدور حوله -فيما يبدو- كلام في العقائد ومتعلقاتها، وليس الأحكام التكليفية العملية التي جاء بها القرآن، وتكفلت ببيانها السنة. وليس بين أيدينا اليوم أي نص من النصوص الشرعية معطلٌ متوقف عن الأخذ منه واستنباط أحكامه.

أما عن مذهب أرباب الخصوص: فإن المتتبع للنصوص في الكتاب والسنة، يرى بأن الأصل عند ورود ألفاظ العموم هو العموم، وما أريد به الخصوص، فإنما كان لدليل دل عليه، ولولا قيام الدليل لم يكن لأحد أن يقول بالخصوص ما دام اللفظ قد ورد عامًا؛ وذلك ما يتسق مع طبيعة اللسان العربي كما سيأتي.

والذي نراه في هذا المذهب أنه -كسابقه مذهب الوقف- مذهبٌ يحمل في ثناياه عوامل الحكم عليه، وقد حكم عليه فعلاً بالانهزام، فلا أثر له في فروع الفقه وأقوال الفقهاء وإنما ميدانه علم التوحيد وأصول الدية.

وعلى أية حال يكفي أن يتنكب الواقفية وأرباب الخصوص طريق اللغة وعرف الشرع، ليكون مذهبهم غير ذي موضوع.

والراجح -كما قدمنا- أن كلا من المذهبين قد انهزم في معترك الاستنباط فلم يكن له أي أثر عملي، وفي كتب الأحكام وآثار الأئمة، خير دليل لما نقول.

مذهب أرباب العموم:

سلك العلماء في استدلالهم لمذهب العموم طريقين: عقلية، ونقلية.

١- الاستدلال العقلي:

كان لهذا الاستدلال سبل متنوعة عند العلماء كالشيرازي وابن حزم والغزالي، ولكنها -إجمالاً- تقوم على أن اللغة قد وضعت ليقع بها التفاهم، ولابد لكل معنى من اسم يختص به؛ فالعربية التي وضعت العناوين والأسماء للمسميات، وفرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة، كما فرقت بين الأعيان: لابد أن تحمل إلينا ألفاظًا تفيد العموم، بحيث يشمل اللفظ العام جميع الأفراد التي تنطوي تحته، ولأن العموم مما تدعو الحاجة إليه في المخاطبات، فلابد أن يكون العرب قد وضعوا

له لفظاً يدل عليه، كما وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من الأعيان، بل يرى الغزالي أن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات، لا في لغة العرب وحدها، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعوها مع الحاجة إليها[(1)].

٢- الاستدلال النقلي:

ليس من شك في أن الاستدلال العقلي لأصحاب مذهب العموم، له أهميته في هذا المضمار، غير أن النقل عن سلف هذه الأمة بعد نبيها ﷺ أبلغ في الاستدلال، وأقوى في الاحتجاج. ومن هنا كان عمدة أرباب العموم في الاستدلال على ما ذهبوا إليه من القول بالعموم، وعدم العدول عنه إلا بدليل: هو ما ظهر من الاستدلال بالعموم عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة -رضي الله عنهم- على وجه لا يمكن إنكاره، فكانوا -والرسول بين ظهرانيهم يعلم ويفقه- يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم.

أ- روى أبو جعفر الطبري بسنده في تفسيره «جامع البيان» عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ على أُبي بن كعب وهو يصلي فدعاه: أي أُبي: فالتفت إليه أُبي ولم يجبه، ثم إن أُبيّاً خفف الصلاة، ثم انصرف إلى النبي ﷺ فقال: السلام عليك أي رسول الله؟ قال: وعليك، ما منعك إذ دعوتك أن تجيبني؟ فقال، يا رسول الله، كنت أُصلي قال: أفلم تجد فيما أوحي إلي: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[(2)]؟ قال: بلى يا رسول الله، لا أعود»[(3)]. وعند البخاري أبو سعيد بن المعلَّى[(4)].

---

(١) انظر: «اللمع» للشيرازي: (ص١٥). «الإحكام» لابن حزم: (٣/ ١١٨). «المستصفى» (٢/ ٤٨) مع «فواتح الرحموت».

(٢) سورة الأنفال الآية: ٢٤.

(٣) انظر: «جامع البيان» للطبري: (١٣/ ٤٦٦).

(٤) وانظر: رواية للبخاري في «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» رقم: (٤٦٤٧). (٨/ ٣٠٧-٣٠٨)، وانظر «الموطأ»: (١/ ٨٣).

ففي توجيه رسول الله أخذٌ بالعموم، حيث أفهم أبيّاً أو أبا سعيد أنه واحد ممن يشملهم قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا..﴾. فلفظ ﴿الَّذِينَ﴾ عام، والاستجابة للرسول ﷺ غير محدودة؛ لأنها استجابة لدعوة الحياة من الله ورسوله.

ب- عندما عزم أبو بكر على قتال مانعي الزكاة، واختلف مع عمر على ذلك، استدل عمر -كما يقول الآمدي- بقوله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»[1] وهو عام، بمعنى أنه لا فرق بين طائفة منهم وطائفة ما داموا على قول (لا إله إلا الله)، ثم استدل أبوبكر لما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[2]. فرجعوا إلى قوله، وهذا عام أيضاً[3].

وهكذا كان مناط استدلال عمر للعموم بلفظ (الناس) وهو لفظ عام، كما كان استدلال أبي بكر بالعموم الواضح في (تابوا، أقاموا، آتوا) فكان من وجهة نظر أبي بكر التي رجع إليها عمر قانعًا راضيًا، أن الأخوة الإيمانية مرهونة بالتوبة عن الشرك وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وكلمة (آتوا) لا تقتصر فيمن تجب عليهم الزكاة على طائفة دون أخرى.

وفي رواية أن أبا بكر عمد إلى التعليق بالاستثناء، -كما عند البخاري ومسلم-[4] حيث قال لعمر: إن رسول الله قال: «... حتى يقولوا لا إله إلا الله إلا بحقها». وحق «لا إله إلا الله» القيام بما تقتضيه، ومنه (الزكاة) فدل فهمهما على أن لفظ الجمع المعرّف، يفيد العموم وهو هنا (الناس)[5].

---

(١) رواه البخاري في الإيمان برقم: (٢٥). ومسلم في الإيمان برقم: (٢٢).

(٢) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٣) «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٩٥). وانظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٥).

(٤) البخاري رقم (٢٥)، ومسلم رقم (٢٢).

(٥) وانظر: «تفسير النصوص»: (٢/ ٦٥-٦٦).

جـ- ولما امتنع أبو بكر عن توريث فاطمة -رضي الله عنها- من أبيها احتجت بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[1]. ولم ينكر عليها أحد من الصحابة؛ لأن لفظ ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ عام، بل لم يجد أبوبكر بدآ من الاستشهاد بدليل التخصيص، وهو ما شهد بسماعه كثير من الصحابة من قوله ﷺ -فيما روت عائشة رضي الله عنها-: «لا نورث ما تركنا صدقة»[2] و(ما) هنا اسم موصول يفيد العموم أيضًا، وهذا ما خصَّص أولاد الأنبياء من عموم الآية السابقة. فكان إرث فاطمة المعنوي أعلى وأغلى من عرض الدنيا.

د- وعندما نزل قوله تعالى في شأن الجهاد والمجاهدين: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[3]. قال ابن أم مكتوم -وكان ضرير البصر-: يا رسول الله، وكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين!! والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت، فنزل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ رواه البخاري وغيره[4].

وهكذا عقل عبدالله بن أم مكتوم بسليقته عموم لفظ (القاعدون) من الآية وخشي على نفسه أن يحسب منهم، حتى جاءت الرخصة بقوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾، بحيث استُثني أصحاب الأعذار، فلم يعد يشملهم العموم الذي أفاده: ﴿الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وأصبح الأمر مقصوراً على غير أولي الضرر.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) رواه البخاري في الفرائض برقم: (٦٧٢٧). ومسلم في الجهاد والسير برقم: (١٧٥٩).

(٣) سورة النساء، الآية: ٩٥.

(٤) انظر: «الجامع الصحيح» مع / فتح الباري: (٨/ ٢٩٥-٢٩٦)، «جامع البيان» للطبري: (٩/ ٨٧-٩٣). «نيل الأوطار» للشوكاني: (٦/ ٨١-٨٢).

وفي هذا كله -ومثله كثير- ما يدل على أن الصحابة -وهم أبناء العربيَّة الخُلَّص- كانوا يأخذون بالعموم، ولا ينصرفون عن العام إلا بدليل يقوم على التخصيص بقصره على بعض ما يشمل من أفراد.

وبناء على ما سبق: نقل إلينا إجماع الصحابة -في أخذهم للأحكام- على إجراء قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي..﴾[1]. ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ..﴾[2]. ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا..﴾[3]. ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا..﴾[4]. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ..﴾[5]. ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ..﴾[6]. إلخ... على العموم. كما أجروا قوله ﷺ: «لا وصية لوارث»[7]، «من ألقى السلاح فهو آمن..»[8]، إلى غير ذلك مما لا يحصى، على العموم أيضًا. وكانوا قدوة من جاء بعدهم في ذلك، فكان القول بالوقف أو بأخص الخصوص مردودًا لا قيمة له كما أسلفنا[9].

ولقد يقول قائل: إن ما ذكر من الآيات والأخبار على التعميم، لم يكن بناء على عموم تلك الألفاظ، وإنما كان بناء على ما اقترن بها من العلل كالسرقة، والزنا، وقتل الظلم إلى غير ذلك.

---

(١) سورة النور، الآية: ٢.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٨.
(٥) سورة النساء، الآية: ٢٩.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٩٥.
(٧) انظر ما سبق (٥١٤).
(٨) انظر ما سبق (٥١١).
(٩) انظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٤-٤٥). «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٦). «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٠٨).

وجوابه: أن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط، وهم الذين نزل القرآن بلغتهم. وهذا يقين، وتوقع القرينة أو البيان الذي فتح طريق العموم: شك، ولا يترك اليقين للشك؛ لأن في ذلك تعطيلاً للمنقول وهو الأخذ بالعموم، والإحالة على سبب آخر لم يعرف.

كيف وقد نقل إلينا بيانه ﷺ، وهو المؤتمن على بيان الكتاب!!

فما احتج به الصحابة -ولا بيان معه، والقرينة مشكوك بأمرها-: فمرده إلى العموم في كل ما تقدم من الأمثلة وغيرها كثير.

وفي خاتمة المطاف: لابد من أن نكون على استذكار لمعهودات العرب -الذين نزل القرآن بلغتهم- في الخطاب حيث يظهر عندهم الأخذ بالعموم بشكل واضح، وقد أفصح عن ذلك وغيره الإمام الشافعي أجزل الله مثوبته بقوله في «الرسالة» وغيرها: (فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العامُّ الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص. فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره)[1].

تخصيص العام:

بعد الذي رأينا من حقيقة العام وألفاظه، وما كان من سيرة رسول الله ﷺ وأصحابه -رضوان الله عليهم- في فهم العموم؛ أود تبيانَ أن العام كثيرًا ما يرد

---

(١) «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص٥١-٥٢، ف ١٧٣).

الدليل الدالُّ على صرفه عن العموم وإرادة بعض الأفراد التي يشملها، فبدل أن يكون شاملاً لكل الأفراد، يصبح مقصوراً على بعضها. كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]. حيث قصر العقلُ الوجوب على المكلفين، دون غيرهم، مع أن لفظ (الناس) عام، يشمل المكلفين وغيرهم كالصبيان والمجانين. وكالذي رأينا من تخصيص آية الإرث بحديث «لا نورث ما تركنا صدقة»[2]، ومثل ذلك كثير في الكتاب والسنة، كما سيأتي، فالتخصيص هو: «صرف العام عن عمومه وإرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراد»[3]، وللتخصيص أهمية كبرى في أخذ الأحكام من النصوص كما سنرى ذلك فيما يلي:

موقف العلماء من التخصيص:

الاتفاق واقع -إلا عند شذوذ- على جواز تخصيص العام بالدليل، وذلك بصرفه عن عمومه إلى إرادة بعض الأفراد التي يتناولها[4]، ولكن الخلاف واقع بين الحنفية وغيرهم، فيما يجب توافره في الدليل الذي يدل على هذا الصرف، فيكون ذلك تخصيصاً؛ فالجمهور لا يشترطون في التخصيص أكثر من أن يكون بدليل[5]،

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٢) انظر: (ص٥٢٠).

(٣) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٤١٠). «البرهان في علوم القرآن» للزركشي: (٢/ ٢٧١-٢٧٣). «إرشاد الفحول»: (ص١٣٤) مطبعة السعادة.

(٤) وانظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٧) مع «فواتح الرحموت» شرح «مسلَّم الثبوت».

(٥) «الرسالة» للشافعي: (ص١٤٨). «مختصر المنتهى» مع «شرح العضد وحاشية السعد»: (١/ ١٢٩).

بينما يشترط الحنفية أن يكون بدليل، وأن يكون هذا الدليل مستقلاً مقترنًا؛ ولذا كان التخصيص عند الجمهور: «قصر العام على بعض ما يتناوله من أفراد بدليل»[(١)]، على قيد في هذا الدليل إن كان منفصلاً، بينما هو عند الحنفية: «قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن»[(٢)].

مذهب الجمهور:

يرى الجمهور -كما أشرنا- أن صرف العام عن عمومه في شموله لما ينطوي تحته من أفراد، وقصره على بعض تلك الأفراد: هو التخصيص والبيان مطلقًا[(٣)]، سواء أكان الدليل الذي صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده مستقلاً، أم غير مستقل، وسواء أكان موصولاً مع العام بالذكر، أم منفصلاً عنه، إلا أنهم يشترطون فيه إذا كان منفصلاً عن العام أن لا يتأخر وروده عن العمل بهذا العام، فإن تأخر وروده عن العمل به: كان نسخًا للعام، لا تخصيصًا له، وفرق بين النسخ والتخصيص، فالنسخ هو: «رفع الحكم بدليل شرعي متأخر»، -كما سلف- والتخصيص: «بيان أن المراد من العام بعض أفراده»، فليس في التخصيص رفع حكم أو تبديله، ولكن فيه بيان أن العام ليس على عمومه في هذا النص، وإنما هو مقصور على بعض الأفراد التي يشملها ظاهر لفظ العموم[(٤)].

---

(١) المصدر السابق: (١/ ١٢٩).

(٢) انظر: «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٣٠٦). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٤٢) فما بعد.

(٣) راجع: «الرسالة» للشافعي: (ص١٤٨).

(٤) انظر: «مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد»: (١/ ١٢٩) فما بعد. «إرشاد الفحول»: (ص١٤٢).

ومن هنا، كان التخصيص عندهم صرف العام عن عمومه وقصره على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل يدل على ذلك، فالتخصيص يبين أن الشارع في الأصل لم يُرد بالعام عمومه، وإنما أراد أن يكون مقصورًا على طائفة مما يشمل من أفراد، منحصرًا بها[1].

الفرق بين النسخ والتخصيص:

لقد ذكر العلماء عددًا من الوجوه التي بها يفترق النسخ عن التخصيص منها: أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد، والنسخ يكون لها كلها.

ومنها: أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواء أكان ثابتًا في حق شخص واحد، أم في حق أشخاص كثيرين، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى الأول.

ومنها: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص.

ومنها أن النسخ «رفع الحكم بعد ثبوته»، بخلاف التخصيص، فإنه «بيان المراد باللفظ العام».

ومنها أن التخصيص: «بيان ما أريد بالعموم»، والنسخ «بيان ما لم يرد بالمنسوخ» ومنها: أن النسخ لا يكون إلا بقول أو خطاب، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن، وسائر أدلة السمع.

ومنها: أن التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع، والنسخُ لا يجوز أن يكون به. ومنها: أن التخصيص لا يدخل في غير العام، أما النسخ: فإنه يرفع حكم العام والخاص.

---

(١) انظر: «أصول الفقه» للشيخ الخضري: (ص ٢٠٨).

وعند الحنفية -كما رأينا- لابد من اقتران المخصص بالعام والاتصال به، بينما يكون الناسخ متأخراً عن العام ومتراخيًا عنه، ليكون رافعًا للحكم عن بعض الأفراد بعد ثبوته لها[1].

المخصصات وأنواعها:

هذا، وقد دل الاستقراء على أن الدليل المخصص: إما أن يكون مستقلاً، وإما أن يكون غير مستقل، وسنعرض لكل من هذين القسمين فيما يلي:

١- المخصص المستقل:

فالمخصِّص المستقل هو: ما لا يكون جزءاً من النص الذي ورد فيه اللفظ العام، وهو على عدة أنواع، أهمها: الحسُّ، والعقل، والعرف، والنص[2].

١- دليل الحسِّ: فإذا ورد الشرع بعموم، يشهد الحس باختصاصه ببعض ما يشتمل عليه العموم؛ كان ذلك مخصصًا للعموم، وبه خصص قوله تعالى الذي جاء حكاية عن بلقيس ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]. قال الغزالي: «فأما ما كان في يد سليمان: لم يكن في يدها وهو شيء». كما خصص بالحسِّ قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[4]. فقد خرج من العام الوارد في

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول»: (ص١٤٢-١٤٣). «المدخل إلى مذهب الإمام حنبل» لعبد القادر بدران: (ص ١١٣).

(٢) «تفسير النصوص»: (٢/ ٨٥).

(٣) سورة النمل، الآية: ٢٣.

(٤) سورة الأحقاف، الآية: ٢٥.

النص: الكثير، كالكواكب، ومنها الأرض وأشياء كثيرة دل عليها الحس؛ فهي تدمر -كما يرى ابن حزم- كل ما يدخل تحت الأمر[1].

٢- دليل العقل: وذلك كما في النصوص التي ورد فيها الخطاب بتكاليف شرعية على سبيل العموم كقوله جل ثناؤه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2]. وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[3]. فالخطاب بالحج والصوم للعموم، ولكن العقل قد دل على إخراج من ليس أهلاً للتكليف؛ كالصبي والمجنون، لاستحالة تكليف من ليس أهلاً للتكليف[4].

٣- دليل العرف: والعرف قولي وعملي -كما أسلفنا عند دراسة المصادر الفرعية- وسنقتصر هنا على ما يعنينا من الموضوع، وهو التخصيص بالعرف.

أ- أما العرف القولي وهو «استعمال اللفظ في معنى هو غير تمام مدلوله بحيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة»[5]: فمن المتفق عليه أنه يخصص النص الشرعي العام.. فإذا ورد عن الشارع نص فيه لفظ عام، ولكن العرف خصص

---

(١) انظر: «المستصفى»: (٢/ ٢٦) فما بعد، «المعتمد» لأبي الحسين البصري: (١/ ٢٥٥)، «الإحكام» لابن حزم: (٣/ ١٢٨) فما بعد.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) انظر: «المعتمد»: (١/ ٢٧٢)، «جمع الجوامع» مع «شرح المحلي وحاشية البناني»: (٢/ ٢٤-٢٥).

(٥) انظر ما سبق (ص٣٣٤-٣٣٦)، «المستصفى»: (١/ ٣٤٧) مع «مسلم الثبوت»: (١/ ٣٤٥)، وطريقة تكوين العرف القولي -كما سبق- أن يتفق على هجر المعنى الأصلي للفظ ونقل هذا اللفظ بواسطة الاستعمال الشائع المتكرر إلى المعنى الثاني، وانظر: «العرف والعادة في رأي الفقهاء» للشيخ الدكتور أحمد فهمي أبوسنة: (ص ١٨-١٩).

هذا العام ببعض أفراده، فإن هذا النص لا يحمل على كل أفراده، ومثل ذلك ما إذا كان للفظ من الألفاظ معنى في عرف الشارع ومعنى في أصل اللغة، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..﴾[1]. البيع بالمعنى اللغوي هو: المبادلة بالمال وغيره، وبالمعنى الشرعي هو: مبادلة المال بالمال، فحين يراد تفسير هذا النص: يحمل البيع على المعنى الذي هو في عرف الشارع، فيخصص به العموم، ولا يؤخذ بالمعنى اللغوي.

وفي شأن الدراهم قال العلماء: إذا ذكر لفظ الدراهم في عقد من العقود انصرف إلى النقد الغالب للبلد لا إلى كل فرد من أفراد تلك الدراهم، حملاً للفظ على معناه العرفي، فيخصص العام بالعرف[2].

ب- أما العرف العملي وهو «ما تعارف عليه الناس وجرى عليه العمل عندهم» سواء كان عامًا، أو خاصًا ببلد[3] فقد اختلفت أنظار العلماء في التخصيص به.

فذهب الحنفية وجمهور المالكية إلى التخصيص، بحيث يحمل العام على ما يقضي به العرف[4].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) «نهاية السول» للإسنوي: (٢/ ٤٦٩-٤٧٠)، «المدخل الفقهي العام»: (٢/ ٨٨٢) لأستاذنا الشيخ مصطفى الزرقاء -رحمه الله-.

(٣) من العرف العام: استصناع الأواني ودخول الحمام من غير تعيين زمن، ومن الخاص: تعارف أهل البادية اعتبار الأنعام رأس المال عندهم.. إلخ، وانظر: «العرف والعادة» للدكتور أحمد فهمي أبوسنة: (ص ٢٤).

(٤) «مسلم الثبوت»: (١/ ٣٤٥)، «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٢/ ١٤٣).

وذهب العلماء الآخرون إلى عدم التخصيص، ووافقهم في هذا القرافي من المالكية، فقرر أن العرف لا يصلح لتخصيص اللفظ ولا تقييده، وتابعه على رأيه خليل بن إسحاق المالكي(١).

وعلى هذا، لو كان الطعام الغالب في البلد الذي جرى فيه العرف هو البُر وقال الشارع: حرمت الربا في الطعام، اقتصرت الحرمة على الغالب من الطعام -وهو البر- عند القائلين بأن العرف العملي يخصص العام، وعمت في كل ما يطعم عند غيرهم، لأنهم لا يقولون بالتخصيص فيبقى العام على شموله لجميع الأفراد التي تنطوي تحته.

ومن أمثلة العرف العملي الذي يخصص العام: ما روي عن الإمام مالك -رحمه الله- أن الزوجة الحسيبة شريفة القدر، جرى العرف بأن لا ترضع وليدها بنفسها إن كان يقبل ثدي غيرها، بل يأتي لها الزوج بمرضع، وهذا عرف يخصص العام في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾(٢).

وهكذا أصبح العام وهو (الوالدات) مقصوراً على غير هذا النوع الذي خصصه العرف العملي(٣). وإن كان هذا الرأي يحتاج إلى تفسير!!

وعلى أية حال: فسواء أكان العرف قولياً أم عملياً، لابد أن يكون موجوداً عند صدور العام الذي يراد حمله عليه وبيانه به؛ ولذلك كان من الأهمية بمكان،

---

(١) راجع: «منهاج البيضاوي مع شرحه للإسنوي»: (٢/ ٤٦٩) فما بعد، «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٨٢)، «الفروق» للقرافي: (١/ ١٧٣-الفرق ٢٨).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٣) راجع: «أحكام القرآن» لابن العربي: (١/ ٢٠٣)، «الفروق» للقرافي (١/ ١٨٧).

معرفة معهودات العرب في أساليب كلامهم في بيئتهم التي كانت مهبط الوحي ومتنزل الشريعة.

أما إذا كان العرف طارئًا: فلا يمكن تخصيص العام به، إلا إذا كان عاماً وأمكن رده إلى أصل من الأصول الشرعية، كالإجماع السكوتي، بأن يجري العرف في عصر المجتهدين بفعل شيء أو تركه، ويقر منهم، وكالسنة التقريرية بحيث يجري عرف بأمر في عصر النبي ﷺ، فيرد إليه العرف الطارئ، ونسبة التخصيص إليه تجوزٌ[1].

٤- النص من الكتاب والسنة: سواء أكان واردًا بعد ذكر العام، أي موصولاً به أم منفصلاً عنه. وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن والحديث، نورد منها بجانب الذي سبق ما يلي:

أ- فمن تخصيص العام بنص موصول به قوله تعالى في شأن الصيام: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]. فإن قوله سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ﴾ عام في دلالته على وجوب الصيام على كل من ثبت له دخول شهر رمضان من المكلفين، يستوي في ذلك الصحيح والمريض، والمقيم والمسافر. وقد صرف هذا العام عن عمومه، فخص منه المريض، والمسافر، فلهما أن يفطرا ويقضيا، وكان التخصيص بنص مستقل موصول بالعام في النزول وهو قوله جل ثناؤه: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

---

(١) انظر: «المستصفى»: (١/ ٣٨٤)، «العرف والعادة» لأبي سنة: (ص٩٥). «تفسير النصوص»: (٢/ ٩١).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥، وانظر: «أصول الفقه» للشيخ زكي الدين شعبان: (ص٣٢٦).

ب- ومن تخصيص العام بنص منفصل عنه قول الله جل وعلا في شأن عدة المطلقات: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ..﴾[1].

فهذا النص يوجب بعمومه ثلاثة قروء على كل مطلقة، سواء أكانت حاملاً أم حائلاً، وسواء أكان طلاقها قبل الدخول أم بعده، ولكن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[2] يدل على أن المطلقة الحامل مخصوصة من هذا العموم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[3]. يدل على أن المطلقة قبل الدخول لا تجب عليها العدة، فيكون هذا النص أيضًا مخصصًا للمطلقات في الآية الأولى، صارفًا له عن عمومه، ويكون العموم في: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ...﴾ مقصوراً على غير الحوامل، وغير المطلقات قبل الدخول[4].

ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ..﴾[5]. مع ما روى أبو هريرة من قول الرسول ﷺ في شأن البحر حين سئل عن حل الوضوء بمائه: «هو الطهور ماؤه الحِلُّ ميتته»[6]. فلفظ (الميتة) في الآية الكريمة عام، يشمل كل ميتة،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٤.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٤٩.

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٤/ ٢٠٢). «أصول الفقه» للشيخ البرديسي: (ص ٤٠٧).

(٥) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٦) رواه مالك في «الموطأ»، الطهارة، باب الطهور للوضوء. وأحمد: (٢/ ٢٣٧، ٣٦١)، وأبوداود في الطهارة برقم: (٨٣). والترمذي في الطهارة برقم: (٦٩). وابن ماجه في الطهارة برقم: (٣٨٦، ٣٨٧). وصححه ابن حبان برقم: (١٢٤٣) كلهم من حديث أبي هريرة.

سواء كانت من حيوان البحر أو البر، ولكن الحديث صرف هذا العام عن عمومه، فخصص (الميتة) بغير ميتة البحر، فأصبحت الميتة المحرَّم أكلها في الآية لا تشمل هذه الميتة، وعلى هذا: فحيوان البحر حلال لا تلزم فيه الذكاة الشرعية -وهي الذبح المستوفي شرائطه المشروعة- التي تلزم غيره من أجل أن يكون حلالاً، وهكذا أبان الشارع بهذا أن العموم ليس مرادًا في لفظ (الميتة) العام وإنما المراد بعض الأفراد التي قصر عليها العام[1].

٢- المخصص غير المستقل:

قدمنا أن المخصص المستقل: هو ما لا يكون جزءاً من النص المشتمل على العام، أما المخصص غير المستقل: فهو «ما يكون جزءاً من هذا النص المشتمل عليه، فهو غير تام بنفسه». وله عدة أنواع أهمها ما يلي:

١- الاستثناء المتصل، كقوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾[2]. فإن قوله: ﴿**مَن كَفَرَ بِاللَّهِ**﴾. عام يشمل كل كافر، ولكن الاستثناء في قوله: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾. صرف هذا العام عن عمومه وجعله قاصراً على من كفر راضيًا مختاراً[3].

٢- الشرط: كقوله تعالى في آية المواريث: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ**﴾[4]. فحالة عدم الولد للزوجة هي الشرط الذي قصر استحقاق

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» للشيخ شعبان: (٣٢٧). «تفسير النصوص»: (٢/ ٩٤).

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٣) وانظر: «أصول الفقه» لخلاف: (ص١٨٧). «أصول الفقه» للبرديسي: (ص٤٠٢).

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢.

الأزواج على النصف في جميع الحالات. أما حالة وجود الولد: فللزوج فيها الربع[1].

ومن ذلك قوله جلَّ ثناؤه: ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُوا... ﴾[2] الآية. أي إذا تركوا ما نهى الله عنه، فهذا الشرط خصص عموم الآية فيما جاءت فيه، وهو عدم الإثم على هؤلاء المؤمنين فيما يطعمون[3].

٣- الصفة: كما في قوله جل وعلا في معرض ذكر المحرمات من النساء: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾[4].

فكلمة (النساء) في الآية: تشمل المدخول بهن وغير المدخول بهن، ولكن وصفها بالدخول جعلها مقصورة على النساء المدخول بهن[5].

وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾[6].

فلفظ (الفتيات) في الآية عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات لكن وصفه بالمؤمنات جعله مقصوراً على المؤمنات دون غيرهن[7].

---

(١) المصدر السابق: (ص٤٠٢).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

(٣) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٦/ ٢٩٣-٢٩٤).

(٤) سورة النساء الآية: ٢٣.

(٥) «إرشاد الفحول»: (١/ ١٥٣)، «أصول الفقه» للبرديسي: (ص ٤٠٢).

(٦) سورة النساء، الآية: ٢٥.

(٧) المصدر السابق: (ص ٤٠٢)، «تفسير النصوص»: (٢٢/ ٩٦).

مذهب الحنفية في التخصيص:

ذكرنا في صدر هذا المبحث ما هو معتبر عند الحنفية من كون التخصيص: هو «قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن»[1]. وبيان ذلك أنهم يشترطون في الدليل ليكون مخصصًا للعام أن يكون مستقلاً عن جملة العام، مقارنًا له في الزمان، بأن يرد النص الأول، والدليل المخصص له عن الشارع في وقت واحد.

وذلك كقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]. فقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ..﴾. خَصص -كما ذكرنا قريبًا- ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ لأن ﴿مَن﴾ من أدوات العموم، فالنص يعطي أن كل من شهد شهر رمضان وجب عليه أن يصوم، وقد اقترن بهذا النص الدليل المخصص الذي أخرج المريض والمسافر، فبقي العام ﴿فَمَن شَهِدَ..﴾ مقصورًا على الأفراد الباقين، بعد إخراج المريض والمسافر. وهذا الدليل -كما نرى- مستقل مقارن، فجاز به التخصيص عند الحنفية فكأنه قد أصبح المعنى: أن من شهد الشهر ولم يكن مريضًا أو مسافرًا، فعليه أن يصوم، أما المريض والمسافر فيفطران ثم يقضيان[3].

وهكذا نرى أن الدليل غير المستقل؛ كالاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة، لا يسمى صرف العام عن عمومه بواسطته تخصيصًا، بل يسمى قصرًا؛ لأنه لابد

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: (٣٠٦/١).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) انظر ما سبق: (ص٥٣٠) وما بعدها.

للتخصيص عند الحنفية من معنى المعارضة، وليس في الاستثناء والصفة ونحوهما ذلك[1].

وإذا كان الدليل مستقلاً ولكنه لم يكن مقارنًا للعام، بل متراخيًا عنه فلا يسمى قصر العام بواسطته على بعض أفراده تخصيصًا، بل يسمى نسخًا ضمنيًا[2] مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[3]. بالنسبة لقوله في آية أخرى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..﴾[4]. فإن ذلك عند الحنفية نسخ ضمني لا تخصيص، وذلك لأن تعبير ﴿الْمُطَلَّقَاتُ﴾ في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..﴾ يشمل من كانت مطلقة قبل الدخول ومن كانت بعده، بأن عليها أن تعتد ثلاثة قروء، ثم جاء النص الثاني الذي فيه: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ...﴾ فأخرج المطلقات قبل الدخول مبيِّنًا أنه لا عدة عليهن. وبذلك بقي حكم الاعتداد ثلاثة قروء على أولئك المطلقات بعد الدخول. ولما كان قد ثبت عند الحنفية تأخر نص ﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ لم يسموا ذلك تخصيصًا وإنما سموه نسخًا ضمنيًا. وما قيل في هاتين الآيتين، يقال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ..﴾[5] وقول النبي ﷺ عن البحر: «هو الطهور ماؤه الحلُّ ميتته»[6]. فأخرج ميتة البحر من حدود التحريم

---

(١) انظر: «كشف الأسرار»: (١/ ٣٠٦). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٤٢).

(٢) «كشف الأسرار»: (١/ ٣٠٦).

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٤٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٦) تقدم (ص٥٣١).

الذي شمله عموم الآية، فأصبحت الميتة المحرمة لا تشمل ميتة البحر؛ لأنها حلال بنص من السنة، وبذا أصبح العام الذي هو الميتة قاصراً على بعض أفراده، وهي ما عدا ميتة البحر. ولكن الحنفية لا يسمون إخراج ميتة البحر من التحريم تخصيصًا كما هو مذهب الجمهور، وإنما يسمونه نسخًا ضمنيّاً؛ لأن الدليل لم يكن مقارنًا، وإنما كان متراخيًا، وهم يشترطون لدليل التخصيص أن يكون مستقلاً ومقارنًا. وهذا ما قرره عبدالعزيز البخاري حين تكلم عن المحترزات في تعريف التخصيص فقال: «وبقولنا: «المقترن» احتراز من الناسخ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخًا لا تخصيصًا»[1].

أثر القاعدة:

ويجب أن يلاحظ أن هذه القاعدة التي تقرر أن دليل التخصيص عند الحنفية يجب أن يكون مستقلاً مقترنًا، كان من آثارها قلة المخصصات حيث انحصر المخصص العام عندهم في ثلاثة أشياء هي: العقل، والعرف، والنص المستقل المقترن بالعام.

ولهذا رأينا في الأمثلة المتقدمة أن ما أسماه غير الحنفية تخصيصًا، لم يكن عند الحنفية كذلك؛ لأن التخصيص عندهم هو غيره عند أولئك. فبناء على نظرة كل فريق للتخصيص اختلف الحكم على الوقائع، فنرى أمرًا واحداً يسميه هؤلاء نسخًا ضمنياً حسب الشروط التي وضعوها، ويسميه أولئك تخصيصًا، وقد ألمحنا إلى هذه النقطة عند الكلام على النسخ، وأنه لابد من استحالة التوفيق بين النصين، ليكون اللجوء إلى ما يسمى بالنسخ الضمني عند الحنفية[2].

---

(١) راجع: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»: (١/ ٣٠٧)، «أصول الفقه» للخضري: (ص ٢٠٨) فما بعدها.

(٢) انظر ما سبق: (ص٢٤٣، وكذلك ٢٥٤) وما بعدها. «تقويم الأدلة» للدبوسي: (ص١٠٦).

أنواع العام:

بعد هـذه الـرحلـة التي قطعنـاها مـع التخصيص يحسـن أن نعلم أن علماءنا -نتيجةً لدراسة طبيعة العام وتخصيصه وما استبان لهم من أمر النصوص في هذا الموضـوع وإدراك أسـاليب الخطاب في لغتنا العـربيـة- : وجدوا أن العـام يتنوع حسب وروده إلى أنواع ثلاثة[1]:

الأول: ما أريد به العموم قطعًا.

الثاني: ما أريد به الخصوص قطعًا.

الثالث: العام المطلق.

١- فالعام الذي أريد به العموم قطعًا: «هو العام الذي وجدت معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه» فإذا ورد في النص عام على هذه الشاكلة، حكمنا بعمومه، فأعطينا الحكم بشكل قطعي، لجميع الأفراد التي تنطوي تحته، فكان ذلك الحكم شاملاً لكل ما يستغرقه من أفراد[2].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[3]. وقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[4]. ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5].

ففي كل من هذه الآيات: سنة إلهية لا تتبدل، ولا يطرأ عليها التخصيص؛ لذلك كان العموم مقطوعًا به في مدلولاتها، ولا يحتمل أن يراد به الخصوص، قال الشافعي في توضيح هذا المعنى: «فكل شيء من سماء وأرض، وذي روح

---

(١) وانظر «علم أصول الفقه» لخلاف (ص٢١٩)، «تفسير النصوص»: (٢/ ١٠٢) فما بعد.

(٢) المصدر السابق: (٢/ ١٠٢).

(٣) سورة هود، الآية: ٦.

(٤) سورة هود، الآية: ٧.

(٥) سورة النور، الآية: ٣٥.

وشجر، وغير ذلك فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»[1].

٢- أما ما أُريد به الخصوص قطعًا: «فهو ذلك العام الذي وجدت معه قرينة تنفي أن يكون العموم مرادًا، بحيث تدل هذه القرينة، أن المراد من العام في النص إنما هو بعض الأفراد». مثال ذلك: قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2]. فلفظ ﴿النَّاسِ﴾ في هذا النص عام يشمل بوجوب الحج -كما أسلفنا- المكلفين وغيرهم، كالأطفال والمجانين، ولكن هذا العموم أُريد به خصوص المكلفين، الذين هم أهل للخطاب والتكليف بالحج؛ لأن العقل يقضي بخروج الصبي والمجنون من ساحة التكليف التي يشملها النص القرآني: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ..﴾.

فتخصيص العام بالدليل المخصص -الذي هو العقل- في النص المذكور جعل من المقطوع به أن العام وهو ﴿النَّاسِ﴾ مراد به الخصوص قطعًا، وليس كل ما يمكن أن يشمله لفظ ﴿النَّاسِ﴾ من أفراد يستطيعون السبيل إلى الحج[3].

ومن أمثلة ذلك أيضًا: قول الله تعالى في شأن القتال مع الرسول ﷺ وعدم التخلف عن نصرته: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ﴾[4].

(١) «الرسالة»: (ص ٥٣-٥٤). «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٢١٩).

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) وانظر ما سبق (ص٥٢٧).

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٢٠.

فكلٌّ من ﴿أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ و ﴿الأَعْرَابِ﴾ في هذا النص عام أريد به خصوص القادرين على الالتزام؛ لأن العقل يقضي بخروج غير القادرين من العجزة ونحوهم. . وهكذا كان المراد من العموم في النص من أطاق الجهاد من الرجال، فليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي ﷺ أطاق الجهاد أو لم يطقه[١].

٣- أما العام المطلق: «فهو الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، كما لم توجد معه بالمقابل قرينة تنفي دلالته على العموم»، نجد ذلك في أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن أي نوع من أنواع القرائن اللفظية، أو العقلية، أو العرفية.

وهذا النوع من أنواع العام نأخذه على ظاهره، فنحكم بالعموم بحيث يشمل الحكم جميع الأفراد التي تنطوي تحته، حتى يقوم الدليل على تخصيصه بإخراج بعض الأفراد التي تنطوي تحته، مثال ذلك قوله تعالى في شأن عدة المطلقات: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..﴾[٢]. فنحن نحكم بالعموم، وأن كل مطلقة: فعليها أن تعتدَّ ثلاثة قروء حتى يثبت دليل التخصيص بإخراج بعض أنواع المطلقات من ساحة هذا الحكم، وقد ثبت ذلك -كما مرَّ- فجاءت نصوص تدل على حالات متعددة للمطلقات، فمنهن من لا يحتاج إلى عدة، وهن المطلقات قبل الدخول، ومنهن ما تكون عدتهن ثلاثة أشهر، وهن اللائي يئسن من المحيض. وهكذا[٣] . . .

---

(١) «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص ٥٤).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٣) انظر: «إرشاد الفحول»: (ص ١٤٠-١٤١)، «أصول الفقه» لأستاذنا البرديسي: (ص ٤٠٤).

الفرق بين العام الذي أريد به الخصوص وبين العام المطلق:

وهكذا تبدو دقة التفريق عند الفقهاء المسلمين بين هذين النوعين من أنواع العام، فالعام الذي أُريد به الخصوص، وجدت معه القرينة الملازمة التي دلت على أن المراد به الخصوص، لا العموم، كما رأينا في النص القرآني: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] حيث دلت القرينة العقلية على إخراج غير من هم أهل للتكليف بالحج.

بينما نرى العموم المطلق: ظاهره العموم، ولا قرينة تصاحبه فتأخذه من ساحة العموم إلى ساحة الخصوص، فإذا وجدنا دليلاً مخصصًا حكمنا بالتخصيص، وإلا بقي العام على عمومه، وشمل جميع أفراده[2].

دلالة العام:

كشفنا فيما سبق عن وضوح أدلة (مذهب أرباب العموم) وقوتها وكيف انتصر هذا المذهب، وظهرت آثاره في استنباط الأحكام، ولكن الذي اختلفت فيه أنظار القائلين بالعموم، هو نوعية دلالة العام على ما يشمل من أفراد، هل هي دلالة على سبيل القطع أم على سبيل الظن؟ وفي سبيل تحديد المواقف من هذه النقطة كان لابد من التفريق بين حالتين للعام:

أ- حالة ما إذا كان عامًا قد دخله التخصيص، فأصبح عاماً مخصوصاً أي مقصوراً على بعض أفراده.

ب- حالة ما إذا كان عامًا لم يدخله التخصيص، فهو لا يزال على حالة شمول لكل الأفراد التي تنطوي تحته.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٢) وانظر: «تفسير النصوص»: (٢/ ١٠٥).

أما عن الحالة الأولى: فالاتفاق واقع على أن دلالة العام على ما بقي من الأفراد بعد أن خص منها البعض: هي دلالة ظنية لا قطعية، بمعنى أنها دلالة لا تخلو من الاحتمال، إذ من الممكن ألا يكون الشمول ممتدًا إلى كل الأفراد، بل قد يكون بعضها خارجًا عنه.

ومرد ذلك عندهم: أن الغالب في الدليل الذي يدل على التخصيص: أن يكون معللاً بمعنىً قام عليه التخصيص، وهذا المعنى الذي هو الصفة قد يتحقق في بعض الأفراد الباقية بعد ذلك التخصيص.

وإذا كان الأمر كذلك: فكل فرد من الباقي بعد التخصيص محتملاً لأن يكون خارجًا عن دلالة العام. ومع قيام هذا الاحتمال لا يكون العام في دلالته على الأفراد الباقية قطعي الدلالة بل ظنيها[1].

أما عن الحالة الثانية: حالة العام الذي لم يدخله التخصيص: فالعلماء على خلاف في دلالته من حيث القطعية والظنية، إذ إن هناك من يرى هذه الدلالة على الأفراد في مستوى القطع، ومنهم من يراها في مستوى الظن، بمعنى أنها لا تقطع الاحتمال.

أ- فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وبعض الحنفية إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية لا قطعية[2]، بخلاف دلالة الخاص على معناه التي هي قطعية، لا يعدل عنها إلا بقرينة.

---

(١) وانظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٤)، «كشف الأسرار»: (١/ ٢٩٤).

(٢) راجع: «البزدوي مع كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٣٠٤)، وانظر: «طلعة الشمس» للسالمي الإباضي: (١/ ٣٠).

ب- وذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية ومنهم أبوالحسن الكرخي، وأبوبكر الجصاص: إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لا ظنية بمنزلة دلالة الخاص على معناه، وتابعهم في ذلك القاضي أبوزيد الدبوسي وعامة المتأخرين[(١)]، والشاطبي من المالكية[(٢)].

ما استدل به الجمهور:

ولقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه: بأن كل عام يحتمل التخصيص تقريبًا، بمعنى أن العام لا يخلو من قصره على بعض ما يتناوله من الأفراد، وهذه الحالة لا يخرج العام عنها إلا بقرينة، كالذي رأينا في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[(٣)]. ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا..﴾[(٤)]. إذ لا يعقل في منطق الإيمان والسنة الإلهية في الكون، أن يكون تخصيص لشيء من العموم في الآيتين.

ولقد شاع أمر احتمال العام للتخصيص في غالب الأحيان، حتى صار قولهم: «ما من عام إلا وقد خصص منه البعض»، بمنزلة المثل، وكان هذا نتيجة لما ثبت من الاستقراء لنصوص الشريعة العربية، التي دخل التخصيص الكثير من ألفاظ العموم فيها.

ومن الطبيعي أن يورث ذلك شبهة في دلالة العام على كل فرد بخصوصه، سواء أظهر له مخصص أم لا، ويصير دليلاً على احتمال الاقتصار على البعض،

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» للجصاص: (١/ ١١٧ و٢٤٥). «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٣٠٤-٣٠٦). «تقويم الأدلة» للدبوسي: (ص٩٦).

(٢) «الموافقات»: (٣/ ١٦٤-١٦٥). «تفسير النصوص»: (٢/ ١٠٨).

(٣) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٤) سورة هود، الآية: ٦.

بأن يراد من العام زمرة من أفراده لا كلها، وإذا ثبت الاحتمال انتفى القطع واليقين؛ لأن القطع واليقين لا يثبتان مع الاحتمال، فلا نقول: دلالة العام قطعية، وهو محتمل للتخصيص[1].

ما استدل به الحنفية:

أما الحنفية: فقد استدلوا على ما ذهبوا إليه: بأن العموم مما وضع له اللفظ مثل: من، ما، والنكرة في سياق النفي، باتفاق جمهور العلماء -كما مر سابقًا- واللفظ إذا وضع لمعنى، كان ذلك المعنى لازمًا له وثابتًا به قطعًا عند إطلاقه، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

وما دام اللفظ موضوعًا للعموم، فإن العموم يلزم ويثبت به قطعًا حتى يقوم دليل الخصوص، كالخاص يثبت مسماه قطعًا حتى يقوم دليل المجاز، ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ.

فقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[2]. يشمل قطعًا كل متوفى عنها زوجها، سواء أكانت الوفاة قبل الدخول أم كانت بعده، إلا إذا جاء نص يخصص هذا العموم.

وكذلك قوله جل وعلا: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾[3]. يشمل عدة كل معتدة لا ترى الحيض

---

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة: (٢/ ١٦٦). «التلويح على التوضيح» (١/ ٤٠). «تخريج الفروع على الأصول» لأبي المناقب الزنجاني: (ص٢٨٥) بتحقيق المؤلف.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٤.

-لأنها بلغت سنَّ اليأس، أو لأنها صغيرة دون البلوغ- على سبيل القطع، سواء أكان ذلك قبل الدخول أم بعد الدخول، إلا إذا ثبت الدليل المخصص[1].

جواب الحنفية عن مسألة الاحتمال:

ومسألة احتمال التخصيص في العام التي هي معتمد دليل القائلين بالظنية، أجاب عنها الحنفية، بأنهم لا ينفون أي احتمال كان، وإنما ينفون الاحتمال الناشئ عن دليل، فلا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل -كما ذكرنا آنفًا-، فإذا خص من العام بعض أفراده، كان احتمال التخصيص فيما بقي ناشئًا عن دليل، وهو كونه صالحًا للتخصيص أخذًا من كونه قد خصص من قبل فيعتبر؛ لذا يصبح العام في هذه الحال ظني الدلالة[2].

وقد قرر الحنفية ذلك بناء على اصطلاحهم في المخصص، حيث لا يعتبرون التخصيص إلا بدليل مستقل مقترن -كما أسلفنا- فيما اعتبره غيرهم تخصيصًا، حتى شاع (أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض): هو منفي في نظرهم بناء على اصطلاحهم في تحديد الدليل الذي يكون به التخصيص.

موقف الشاطبي:

أشرنا في صدر هذا الحديث إلى أن الشاطبي من القائلين بقطعية دلالة العام، ولقد أبدى تخوفًا شديدًا من القول بالظنية، واعتبر أن في ذلك ما يقتضي إبطال

---

(١) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٧). «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٣٠٤-٣٠٧). «المنار وشرحه لابن ملك مع الحواشي»: (١/ ٢٨٧).

(٢) راجع: «أصول السرخسي»: (١/ ١٣٧). «المنار مع شرحه للميهوي»: (١/ ١١١). «تفسير النصوص»: (٢/ ١١١) فما بعد.

الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال بالقرآن جملة، إلا لجهة من التساهل وتحسين الظن، لا عن تحقيق النظر والقطع بالحكم. كما يرى أن القول بالظنية، يتنافى مع ما هو معلوم من أن النبي ﷺ بعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن من التحصيل[1].

رأينا في دلالة العام:

والذي نميل إليه في دلالة العام، هو ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن احتمال صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده قائم، يلاحظ ذلك -كما سبق- في غالب عمومات الكتاب والسنة، سواء سمَّى القائلون بالقطعية هذا القصر تخصيصاً أو لم يسموه، كما أوضح ذلك التفتازاني وابن الهمام[2]. يضاف إلى ذلك أن التخصيص في حقيقته نوع من البيان، نقبله بدليل صحيح، وهو في الأصل من وظيفة المبين ﷺ: وبعد التدوين، لم يعد مجال لاحتمال أي عدوان على النصوص العامة، أو إضعاف من شأنها لا سمح الله. والقياس الذي يجوز التخصيص به عند الجمهور، لا يأخذون به إلا إذا استوفى شروطه المحدّدة، ولم يكن نص من كتاب أو سنة مقبولة صحيحة أو حسنة.

ولا نرى مسوِّغاً لتخوف الشاطبي -رحمه الله- على كليات القرآن وعموماته؛ فالعدول إلى التخصيص: لا يكون إلا بدليل، وليس الأمر متروكًا بلا ضوابط أو قيود، ثم ماذا يقول الشاطبي في واقع نصوص الكتاب والسنة التي صرف كثير منها عن عمومه إلى الخصوص وهي، واردة بلسان عربي؟

---

(١) راجع: «الموافقات»: (٣/ ٢٩٢).

(٢) انظر: «التلويح على التوضيح» (١/ ٤٠-٤١). «تيسير التحرير»: (١/ ٢٦٦).

إنه فيما نحسب، لا يملك دفع هذا الواقع، ولو اعتبر أن ما ذهب إليه الجمهور خارجًا على العربية واستعمال السلف.

ثم ليس من تناف بين كون دلالة العام ظنية، وبين ثبوت جوامع الكلم فيما بعث به رسول الله ﷺ، إذ لا عدوان على ذلك، ما دمنا نعتبر العام على ظاهره ولا نجنح إلى التخصيص إلا بالدليل. وقد ثبت أن رسول الله ﷺ -وقد أوتي جوامع الكلم- كان في سنته التخصيص وهو بيان لكثير من نصوص القرآن الكريم[1].

أثر الاختلاف في دلالة العام:

ترتب على الاختلاف في دلالة العام من حيث الظنية والقطعية: الاختلاف في مسألتين هامتين هما:

١- جواز تخصيص العام من القرآن أو السنة المتواترة بالدليل الظني من خبر واحد، أو قياس ثبتت علته بنص أو إجماع.

٢- الحكم عند التعارض.

أولاً: جواز التخصيص بالظني:

أ- فالحنفية: لا يجيزون هذا التخصيص بخبر الواحد والقياس؛ لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعي في ثبوته وفي دلالته، فالقرآن ثابت بالتواتر، ودلالته عندهم قطعية، والمتواتر، والمشهور من السنة على اصطلاحهم يتصفان بالقطعية من ناحية الثبوت والدلالة عندهم أيضًا، والقطعي لا يصح تخصيصه بالظني.

---

(١) وانظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٢٨٢) فما بعد، تحقيق المؤلف. «تفسير النصوص»، (٢/ ١٠٥).

قال عبدالعزيز البخاري: «العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص، أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس؛ لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما؛ لأن التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي»[1].

وكان من دليل الحنفية ما ورد من قصة فاطمة بنت قيس مع عمر -رضي الله عنه-، حين ادعت أنه ﷺ جعل لها النفقة والسكنى وهي (مبتوتة) أي مطلقة ثلاثًا، فقال عمر: «كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة»[2]. ورفض أن يأخذ بحديثها، والمقصود بالكتاب هنا: قوله تعالى في شأن المطلقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ..﴾[3].

وكان من جواب القائلين بالتخصيص نفي أن يكون سبب كلمة عمر تردده في تخصيص الكتاب بخبر الآحاد من السنة، وإنما كان سببها تردده في صحة الحديث؛ ولذلك قال: «كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة». وقد جاء ذلك في رواية مسلم وغيره بلفظ «قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت». فدلّ هذا على أن عمر تردد في كونها حفظت أو نسيت، ولو علم أنها حفظت ذلك وأوردته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته[4]. يقوّي ذلك ما سبق عند حديثنا عن حجية خبر الواحد في الكلام عن السنة ووفرة الأدلة على حجيته.

---

(١) «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٢٩٤).

(٢) أخرجه مسلم في الطلاق برقم: (١٤٨٠-٤٦). ومالك في الطلاق؛ باب ما جاء في نفقة المطلقة، وأبو داود في الطلاق برقم: (٢٢٩١). والترمذي في الطلاق برقم: (١١٨٠).

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٤) وانظر: «إرشاد الفحول»: (ص١٥٨). «نهاية الوصول» للمطهر الحلي: (ص١١٠) مخطوط.

ب- أما الجمهور: فقدأجازوا هذا التخصيص[1] وكان من دليلهم على هذا الجواز ما كان من عمل الصحابة: فقد خصصوا قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾[2]. الذي يشمل نكاح المرأة على عمتها وخالتها بقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها»، كما خصوا قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ.. ﴾[3]، وهو يوجب الميراث للأولاد عمومًا، بقوله ﷺ: «لا نورث ما تركنا صدقة»[4]؛ لأنهم يعلمون أن ذلك نوع من بيان السنة للكتاب؛ لأن البيان تفصيل، وتخصيص، وتقييد.. إلخ.

وقد رد الحنفية: ذلك بأن مثل هذه الأحاديث من المشهور؛ فهي آحاد في العصر الأول، ولكنها استفاضت فيما بعد، والمشهور يخصص العام عندهم.

وقد ذكرنا من قبل أن التفريق بين خبر الواحد والمشهور عندهم لا يقوم على أساس مقبول، فالذي يجب أن نتثبت منه هو كون النص من السنة نصاً مقبولاً، فإذا ثبتت صحته حسب القواعد التي وضعها العلماء لهذا، أخذنا به واعتبرناه صالحًا للبيان، ومنه تخصيص العام، وكون (المشهور) أصبح مستفيضًا على ألسنة العلماء بعد القرن الأول الهجري، لا يزيل عنه صفة خبر الآحاد، وإن كان يزيدنا استئناسًا به، ولكن ينبغي أن لا يكون ذلك على حساب خبر الآحاد

---

(١) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص ٢٨٥) تحقيق المؤلف.

(٢) أخرجه أحمد: (٢/ ٤٣٢، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨، ٥١٦). ومسلم في النكاح برقم: (١٤٠٨، ٣٧) من حديث أبي هريرة. وانظر: «معالم السنن» للخطابي: (٣/ ١٩٨). «المبسوط» للسرخسي: (٤/ ١٩٠). «نيل الأوطار» للشوكاني: (٦/ ١٥٦).

(٣) سورة النساء، الآية: ١١.

(٤) تقدم (ص٥٢٠).

المقبول، صحيحاً كان أو حسناً، ففي صلاحية الاحتجاج: لا فرق بينهما ما دام النص مستوفياً شرائط القبول.

ثانياً: حالة التعارض:

ومما ترتب على الاختلاف في دلالة العام: ما إذا اجتمع لدينا عام وخاص، علمًا بأن الخاص -وهو ما دل على محصور- قطعيُّ الدلالة بلا خلاف كالعدد مثلاً: فهو من الخاص، فحين نقول: (ثمانون) لا تحتمل زيادة أو نقصًا.

فإذا ورد خاص وعام، واختلف حكمهما، بأن دل أحدهما على حكم يخالف ما دل عليه الآخر، ماذا يكون الموقف؟

أ- فالجمهور، بناء على قولهم بأن دلالة العام ظنية: يرون أن العام والخاص في هذه الحالة ليسا على مستوى واحد من القوة؛ لأن الخاص هو الأقوى باعتباره قطعيَّ الدلالة. وعلى ذلك فهم يخصصون العام بالأخص منه، فيعملون بالخاص فيما دل عليه، ويعملون بالعام فيما وراء ذلك؛ لأن التعارض منتف بين العام الذي هو ظني الدلالة، وبين الخاص الذي هو قطعيُّها، وهكذا يقدم الأقوى -وهو الخاص- ويكون العمل بالعام، فيما وراء ما دل عليه الخاص[1].

ب- أما الحنفية: فيحكمون في مثل هذا: بالتعارض بين العام والخاص؛ لأنهما في مستوى واحد، إذ كل منهما قطعيُّ الدلالة في نظرهم، وهكذا يكون التعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص، لتساويهما في القطعية. وعندئذ نكون أمام ثلاثة أحوال[2]:

---

(١) «أصول الفقه» للخضري: (ص٢٢٣-٢٢٤).

(٢) «أصول السرخسي»: (١/ ١٤٢)، «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٤١).

أ- فإذا علم مجيء الخاص بعد العام من غير تراخ: كان هذا الخاص مخصصًا للعام ومبينًا[1] -كما مرَّ من قبل- وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2] مع قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ..﴾[3]. حيث جاء الخاص بعد العام من غير تراخ، فكان الخاص مبينًا للعام على سبيل التخصيص، فيخرج من الذين يجب عليهم الصيام بشهود الشهر: المريض والمسافر.

ب- أما إن علم تأخر مجيء الخاص عن العام، بأن جاء بعده على التراخي: كان هذا الخاص ناسخًا للعام في القدر الذي اختلفا فيه متى تساوى معه في الثبوت.

يتضح ذلك بقوله تعالى في شأن حد القذف: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا..﴾[4]. مع قوله جل ثناؤه في شأن اللعان: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[5].

فالنص الأول: ﴿يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ..﴾ عام يشمل الأزواج وغيرهم.

والنص الثاني وهو آية الملاعنة: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ..﴾ خاص بالأزواج كما هو ظاهر، وقد ثبت تأخر هذه الآية في النزول عن الآية الأولى، وإن كانت متصلة بها من حيث النظم والترتيب، وذلك فيما كان من قصة هلال بن أمية

(١) انظر: «أصول السرخسي»: (١/ ١٤٢). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٤١).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٤) سورة النور، الآية: ٤.

(٥) سورة النور، الآية: ٦.

الذي اتهم زوجته بشريك بن سحماء أمام رسول الله ﷺ وكان ذلك سبب نزول آيات اللعان[1].

فبعد أن كان حكم الزوج، إذا قذف زوجته وعجز عن البينة، إقامة حد القذف عليه -كما تقضي بذلك الآية الأولى-، أصبح حكمه إجراء اللعان بينه وبين زوجته على الطريقة التي نصت عليها الآيات فيما بعد.

جـ- وإن لم يعلم تأخر الخاص عن العام ولا مقارنته له وقع التعارض بينهما فيعمل بالراجح منهما. فإن لم يتوافر ما يرجح أحدهما على الآخر تساقطا، فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه الأخص[2].

من آثار الاختلاف عند التطبيق:

جاء في شأن نصاب الزكاة قوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثريًا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[3]، وفي حديث آخر قال ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة»[4].

فالنص الأول: (عام) يدل على وجوب الزكاة في القليل والكثير مما يخرج من الأرض، دون تحديد نصاب معين لزرع أو ثمر، ومقتضى ذلك وجوب العشر في كل ما تأتي به الأرض، قلّ أو كثر.

---

(١) رواه البخاري في التفسير رقم: (٤٧٤٧) من حديث ابن عباس -رضي الله عنه- ومسلم في اللعان برقم: (١٤٩٦). وأحمد في المسند (١/ ٢٣٨-٢٣٩) من رواية أنس -رضي الله عنه-.

(٢) راجع: «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٤١).

(٣) أخرجه البخاري في الزكاة برقم: (١٤٨٣) من رواية ابن عمر؛ والعَثَري بفتح العين والثاء وكسر الراء ما يشرب بعروقه من غير سقي، والنضح: الساقية، ويقال للبعير الذي يستقى به الماء من البئر: الناضح.

(٤) أخرجه عن أبي سعيد الخدري أحمد: (٣/ ٨٦). ومسلم في الزكاة برقم: (٩٧٩، ٤).

والنص الثاني: (خاص) يدل على عدم وجوب الزكاة فيما دون خمسة أوسق، فهو لا يشمل ما دون ذلك من الزروع والثمار، ومقتضى هذا: أن العشر لا يجب، إلا إذا بلغ ما تعطيه الأرض نصابًا مقداره خمسة أوسق فما فوق.

وهكذا يقع الاختلاف بين الحديثين في الكمية التي تكون دون خمسة أوسق، هل تجب فيها زكاة أو لا تجب؟ فالعام يثبت الزكاة في النص «فيما سقت السماء...» لأن (ما) من أدوات العموم، فيشمل كل كمية قلَّت أو كثرت، بينما الحديث الخاص الذي حدد خمسة أوسق، ينفي الزكاة في الكمية الأقل.

وقد ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط نصاب معين لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض؛ لأن العام والخاص قد تعارضا فيما دون الخمسة أوسق ولم يعلم الراجح منهما، ولكن يرجح الحديث الأول؛ لأنه أشهر من الثاني.

ثم إن في وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض احتياطًا لتبرئة الذمة. وفي ذلك ما فيه من مصلحة ذوي الحاجة والمستحقين[1].

وذهب الجمهور إلى تخصيص وبيان الحديث الأول (العام) بحديث الأوسق الثاني، فاشترطوا لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض أن يبلغ نصابًا قدره خمسة أوسق، فلا تجب الزكاة فيما دون ذلك[2]، وكان ذلك من آثار نظرة العلماء إلى دلالة العام.

---

(١) راجع: «الهداية وفتح القدير»: (٢/ ٣)، «النووي على صحيح مسلم»: (٧/ ٥٤).

(٢) «المهذب» للشيرازي (١/ ١٥٤). «نهاية المحتاج» للرملي: (٨/ ١١٢). «المغني» لابن قدامة: (٢/ ٦٨٩). «بداية المجتهد» لابن رشد: (١/ ٢٦٥-٢٦٦).

المطلب الثاني- المشترك

تمهيد:

كان لغنى العربية في وجوه دلالات الألفاظ على المعاني، وأساليبها في الخطاب وكيفية وقوع الأسماء على مسمياتها: أنه كثيرًا ما تسمى الأشياء المتعددة بالاسم الواحد، وهذا المشترك.

ولقد تعرض للباحث في الكتاب والسنة كثير من النصوص التي تشتمل على ألفاظ مشتركة، حيث كان ذلك سببًا لاختلاف أنظار العلماء فيما أراده الشارع من تلك الألفاظ، عند استنباط الحكم من النص.

لذا كان لابد من بيان حقيقة المشترك، وإيضاح أسبابه، ثم كيفية دلالته على الحكم، وسنعرض -بشكل موجز- لأهم الجوانب المتعلقة بالموضوع، والتي لابد منها في أخذ الأحكام من النصوص.

تعريف المشترك:

المشترك: «هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معان مختلفة بأوضاع متعددة»(١).

وقد عرفه البزدوي في الأصول بأنه: «كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مرادًا به»(٢). فحينما يدل اللفظ على معنيين فأكثر: مرة واحدة، يسمى مشتركًا.

---

(١) وانظر: «المزهر» للسيوطي (١/ ١٧١).

(٢) راجع: «أصول البزدوي مع كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٣٧-٣٨). وانظر: «طلعة الشمس» للسالمي: (١/ ١٣٤).

مثال ذلك: لفظ العين، فإنه يطلق على الباصرة، وعين الشمس، وما ينبع من الماء والجاسوس، وسحاب ينشأ من قبل القبلة، والمال الناضُّ. وقد وضع لكل منها بوضع على حدة.

ومن المشترك في كتاب الله لفظ (قضى) فقد جاء بمعنى (حتم) كقوله جل ثناؤه: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ..﴾[1]. وبمعنى: (أمر) كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ..﴾[2]. أي أمر، كما جاء بمعنى (أعلم) كقوله جل وعلا: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ..﴾[3]. أي أعلمناهم[4].

أسباب وجود المشترك:

يبدو للباحث أن وجود المشترك يرجع إلى عدة أسباب، منها:

١ - أن يكون اللفظ موضوعًا لمعنى مشترك بين معنيين، فتصلح الكلمة لكل من المعنيين لوجود المعنى الجامع بينهما، وعلى توالي الزمن يغفل الناس هذا المعنى الجامع، فيعدون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي؛ كالقرء، فإنه اسم لكل وقت اعتيد فيه أمر خاص، فيقال: للحمّى: قرء، أي دور معتاد تكون فيه، وللمرأة قرء، أي: وقت تحيض فيه، ووقت تطهر فيه، وللثريا: قرء، أي وقت اعتيد معها نزول المطر فيه.

وقد يكون ذلك من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع في المعنى الثاني.

وقد ذكروا مثالاً لذلك، ما روي عن أبي بكر الصديق، وقد سأله رجل عن

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٤٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٤.

(٤) وانظر: «الصاحبي» لأحمد بن فارس: (ص١٧١). «المزهر» للسيوطي: (١/ ٣٦٩-٣٨٤).

النبي ﷺ، وهما يركبان الراحلة في طريقهما إلى الغار وقت الهجرة، سأله الرجل فقال له: من هذا؟ قال أبو بكر: رجل يهديني السبيل[1].

٢- اختلاف القبائل العربية في إطلاق الألفاظ على المعاني، فقد تصطلح قبيلة على إطلاق لفظ على معنى معين، وتصطلح قبيلة أخرى على إطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر، وتصطلح قبيلة ثالثة على معنى ثالث، وهكذا... وقد لا يكون بين المعنيين أو المعاني مناسبة ما، فيصير اللفظ موضوعًا لمعنيين أو أكثر، وينقل اللفظ مستعملاً في معنيين أو أكثر من غير نص على الاختلاف الواقع[2].

٣- أن ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي، فيكون حقيقة لغوية في الأول، وعرفية في الثاني، وبهذا يكون مشتركًا بينهما.

٤- أن يكون اللفظ موضوعًا لمعنى، ويستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز، لعلاقة بين هذا المعنى والمعنى الأول، ثم يشتهر استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي، وينسى التجوز مع الزمن، حتى يصير حقيقة عرفية فيه، وينقل اللفظ إلى أبناء اللسان على أنه حقيقة في المعنيين، لا على أن الأول حقيقة والثاني مجاز[3].

---

(١) رواه البخاري، في مناقب الأنصار «الجامع الصحيح» مع «الفتح» رقم (٣٩١١)، وانظر: «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري: (١/ ٢٩).

(٢) انظر: «مفتاح الوصول» للتلمساني: (ص ٤٤)، «طلعة الشمس»: (١/ ١٣٤).

(٣) انظر: «كشف الأسرار»: (١/ ٣٩-٤٠)، «أصول الفقه» للبرديسي: (ص ٣٩٦).

دلالة المشترك :

من المقرر أن العمل بما تدل عليه ظواهر الألفاظ : هو الأصل المطلوب في النصوص ؛ لأن المفروض أن الشارع ألبس المعاني التي يريدها ثوبها من الألفاظ ، فإذا ورد المشترك من غير أن يرد التصريح بإرادة أحد معنييه أو معانيه ، فمعنى ذلك أن هنالك نوعًا من الإبهام في النص الذي ورد فيه اللفظ المشترك ، وعلى هذا : كان لابد من التفسير والبيان ، وذلك بسلوك السبيل لإزالة هذا الإبهام ، كي يتسنى العمل بمدلول اللفظ ولتبرأ ذمة المكلف بالعمل بخطاب التكليف ، وقد أشرت في بحثنا عن المشكل عند الحديث عن «غير واضح الدلالة» : أن من العلماء : من يعتبر المشترك من «المشكل» الذي يزول إبهامه باجتهاد المجتهد ، وبحثه في اللغة والقرائن ، وحكمة التشريع ، لترجيح وجه على آخر .

ولقد قرر العلماء أن الاشتراك خلاف الأصل ، فإذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه : فعدم الاشتراك أرجح ، وإذا تحقق الاشتراك : فهنالك حالتان :

الحالة الأولى: أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص مشتركًا بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي في الشريعة ؛ وذلك كألفاظ : الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والطلاق الواردة في نصوص الكتاب والسنة . فالمراد من كل واحد من هذه الألفاظ هو المعنى الشرعي ، لا المعنى اللغوي ، ولا يراد المعنى اللغوي إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الاصطلاحي الشرعي إلى غيره[1] .

---

(١) قال الإمام أبو المناقب الزنجاني : «والقول الجامع في هذا الجنس : أن اللفظ الواحد إذا كان له عرف في اللغة ، وثبت له عرف في الشرع ، فعند إطلاق الشرع : ينصرف إلى عرف الشرع الذي ثبت له ، ولا يحمل على الحقيقة اللغوية إلا بدليل ، لأن عرف الشرع مقدم في خطاب الله تعالى ، كما أن الحقيقة اللغوية مقدمة على المجاز في مقصود المتكلم» ، انظر : «تخريج الفروع على الأصول» للإمام الزنجاني : (ص١١٧) ، تحقيق المؤلف .

فلفظ (الصيام) موضوع لغة للإمساك عمومًا عن الطعام أو الكلام، أو غيرهما، وجاء الشارع ليضعه للعبادة المعروفة التي هي «الإمساك عن المفطر من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس بالنية». فعندما ترد كلمة (الصيام) في النص فإن علينا أن نأخذ بالمعنى الشرعي، إلا إذا وجدت قرينة تصرف عنه إلى أصل المعنى اللغوي، بحيث ترجحه على غيره. وفي هذه الحال: لا خلاف بين العلماء في لزوم الأخذ بالمعنى الذي دلت عليه تلك القرينة، وقد تتفاوت الأنظار في تقويم الدليل أو القرينة.

ومن أمثلة الترجيح بالقرينة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[1].

فإن الصلاة من الألفاظ المشتركة بين المعنى اللغوي -وهو الدعاء-، والمعنى الشرعي وهو الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير المختصة بالتسليم -كما مرَّ في المجمل-، وقد رجحت القرينة اللفظية أن المراد بالصلاة المنسوبة إلى الملائكة في الآية هنا المعنى اللغوي، وهو الدعاء، لا المعنى الشرعي، وهو تلك العبادة المخصوصة[2].

الحالة الثانية: أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص الشرعي مشتركًا بين معنيين أو عدة معان، وليس للشارع عرف خاص يعين واحدًا من المعنيين أو المعاني التي وضع لها المشترك.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

(٢) وانظر: «أصول الفقه» للخضري: (١٧٥). «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص٢١١). «أصول الفقه» للبرديسي: (ص٣٩٧).

فإذا كان الأمر على هذه الحالة، وجب الاجتهاد لتعيين المراد من بين هذه المعاني، حيث يستعين المجتهد بالقرائن والأمارات وحكمة التشريع ومقاصد الشريعة على هذا التعيين(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾(٢). رجح الحنفية كون جملة ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ استئنافية بحيث تعتبر الواو للاستئناف ويكون ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ كلامًا جديدًا، فكان ذلك مؤيدًا لما اتجهوا إليه من أن النهي في قوله: ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ..﴾ إنما هو نهي عن أكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها مطلقًا، سواء أذكر غيره كالأصنام، أم لم يذكر، فمتروك التسمية من الذبائح على وجه العمد: حرام أكله عندهم(٣).

ورجح الشافعية أن الواو في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ للحال، وبذا كان الكلام متصلاً، فكان ذلك مؤيدًا لما ذهبوا إليه من أن المقصود في الآية: النهي عما ذكر عليه غير اسم الله، كأن تذكر الأصنام فكأنه قال: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، والحال إنه لفسق أي ذكر غير اسم الله.

ولذلك كان الحكم عندهم حِلَّ ما تركت التسمية عليه من الذبائح، ولو كان التارك للتسمية متعمدًا(٤).

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» لخلاف: (ص٢١٢). «تفسير النصوص»: (٢/ ١٤٠).

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

(٣) راجع: «الهداية مع العناية»: (٨/ ٥٤-٥٥).

(٤) راجع: «نهاية المحتاج» للرملي: (٨/ ١١٢).

عموم المشترك :

قلنا من قبل: إن تعـيين المعنى المراد من المشتـرك يحتـاج إلى قـرينة، وحين لا تتوافر هذه القرينة التي يترجح بها واحد من المعنيين أو المعاني، نكون أمام حالة تحتـاج إلى نوع من البـحث والتـأمل؛ فـهل يصح أن يراد كل واحـد من مـعنيي المشترك أو معانيه جميعًا على العموم، بحيث يكون الحكم المتعلق بهذا المشترك ثابتًا لكل معنىً منها، أو لا يصح ذلك، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعين المعنى المراد من المشترك في خطاب الشارع؟

لقد كان من ثمرات البحث في مواجهة النصوص ما يلي:

١- ذهب الشافعي وكثيرون إلى أنه إذا لم يمتنع الجمع بين المعنيين أو المعاني، فمن الجائز أن يعطى المشترك صفة العموم، فيراد جميع معانيه، سواء في ذلك حـالة النفي، وحـالة الإثبـات؛ وذلك: كـاسـتـعـمـال (العين) في البـاصـرة، والشمس. أما إذا امتنع الجمع بين المعاني: فلا يجوز، وذلك كما في استعمال (القرء) في الحيض والطهر معًا. وهنالك من نقل عن الشافعي وجوب العمل بجميع المعاني، إذا تجرد اللفظ المشترك عن القرينة الصارفة إلى واحد من معنييه أو معانيه[1].

ومما استدل به لهذا المذهب: أن نسبة اللفظ المشترك إلى كل واحد منها أولى من الآخر، فيحمل اللفظ على الجميع احتياطًا. ولقد يؤكد ذلك ما ثبت من وقوع ذلك في بعض النصـوص كـمـا في قـوله تعـالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٥٢) فما بعدها.

السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ.. ﴾[1].

فقد أريد بالسجود -وهو لفظ واحد- معنيان مختلفان؛ لأن السجود من الناس غير السجود الذي نسب إلى غيرهم. مع أن الآية ذكرت الجميع ونسبت إليهم السجود[2].

٢- وذهب الحنفية وبعض الشافعية إلى منع ذلك مطلقًا، فلا يراد بالمشترك إلا واحد من معانيه، سواء أكان واردًا في النفي أم في الإثبات[3].

واستدلوا لذلك بأن المشترك لم يوضع لمعانيه بوضع واحد، وإنما وضع كل معنى من معانيه بوضع خاص، فإرادة جميع المعاني منه في نص واحد: مخالفة لهذا الوضع، ومخالفة الوضع لا تجوز، لما يلزم من الجمع بين المتنافيين، إذ يكون كل واحد من المعنيين مثلاً، مرادًا وغير مراد بآن واحد.

٣- وقال بعض فقهاء الحنفية: إنه يجوز أن يراد بالمشترك العموم، فيكون كل واحد من معانيه مرادًا، ولكن في النفي دون الإثبات، وقد بنوا على ذلك ما جاء في باب الوصية، وكما أشرنا في بحث المجمل من «أن من أوصى بثلث ماله لمواليه، وكان له موال أعتقوه، وموال أعتقهم، ومات الموصي قبل البيان بطلت وصيته»[4].

وإنما حكموا ببطلان الوصية؛ لأن اسم المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق، فيحتمل أن يكون المراد في الوصية المولى الأعلى وهو الذي أعتَق، ويحتمل أن

---

(١) سورة الحج، الآية: ١٨.

(٢) ينظر: «مختصر المنتهى» لابن الحاجب مع «شرحه للعضد وحاشية السعد»: (٢/ ١١١-١١٤).

(٣) راجع: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٣٥٢)، «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٤٠).

(٤) انظر ما سبق (ص٤١٩).

يكون المراد المولى الأسفل وهو الذي أُعتق، ولا يصح أن يكون كل منهما مرادًا؛ لأن المشترك وارد في الإثبات، والمشترك إذا ورد في الإثبات لا يفيد العموم، بل يكون المراد منه واحدًا من معانيه فقط، ولما كان الموصي قد مات ولم يعين الموصى له المراد في وصيته وقعت الجهالة في الموصى له، والوصية للمجهول لا تصح[1].

وبنوا على ذلك أيضًا ما جاء في باب الأيمان: أن من حلف لا يكلم موالي فلان كان قَسَمُه شاملاً للمولى الأعلى والمولى الأسفل، فيحنث بتكليمه أي واحد منهما؛ وذلك لأن لفظ المولى في هذه المسألة وارد في سياق النفي، والمشترك الوارد بعد النفي يراد به جميع معانيه. ففي المسألة الأولى لم يشمل؛ لأنه كان في سياق الإثبات، وفي المسألة الثانية شمل؛ لأنه كان في سياق النفي[2].

من ثمرات الاختلاف عند التطبيق:

١- ومما ارتبط الخلاف فيه بالمشترك: مسألة تخيير ولي المقتول عمدًا بين القصاص والدية.

فقد ذهب الشافعي -رحمه الله- إلى أن موجب القتل العمد: التخيير بين القصاص والدية، أخذًا من قوله تعالى: ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا**﴾[3]. فإن السلطان يحتمل أن يكون الدية، كما يحتمل أن يكون القصاص.

فالشافعي خيَّر بين القصاص والدية، وأثبت وصف الوجوب لكل واحد منهما، سيرًا مع قاعدته في عموم المشترك.

---

(١) انظر: «الهداية مع العناية» و«نتائج الأفكار»: (٨/ ٤٧٧-٤٧٨).

(٢) المصدر السابق: (٨/ ٤٧٧-٤٧٨).

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

قال النووي في المنهاج: «موجب العمد القود، والدية بدل عند سقوطه، وفي قول: أحدهما -يعني الدية والقصاص- مبهم، وعلى القولين للولي عفو على الدية بغير رضا الجاني»(١).

وذهب الحنفية إلى عدم التخيير؛ لأنه لا عموم للمشترك عندهم. جاء في الهداية بشأن القود «وهو واجب عينًا وليس للولي أخذ الدية إلا برضا القاتل»(٢).

٢- والمتبع لكتب الأحكام في الشريعة يرى كثيرًا من الأمثلة والنماذج، ولقد رأينا أحد علماء العربية والأصول يعتبر من أمثلة المشترك ﴿أَوْ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ..﴾(٣).

فقد ذهب قوم إلى أن ﴿أَوْ﴾ في الآية للتخيير، كما ذهب آخرون إلى أنها للتفصيل والتعيين، وهي تستعمل في كلام العرب لكلا المعنيين. وقد انبنى على ذلك اختلاف في الأحكام.

فبناء على أنها للتخيير يكون الإمام مخيَّرًا في العقوبات التي عرضت لها الآية.

وبناءً على أنها للتفصيل لا يكون تخيير، بل من حارب وقتل وأخذ المال، صُلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قُتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده(٤).

---

(١) راجع: «المنهاج بشرح مغني المحتاج»: (٤/ ٢٠). «المهذب» للشيرازي: (٢/ ١٨٨). «تخريج الفروع على الأصول» تحقيق المؤلف: (ص١٦٦-١٦٧). مع الحاشية، الطبعة الأولى.

(٢) انظر: «الهداية مع العناية» و«نتائج الأفكار»: (٨/ ٤٧٨).

(٣) سورة المائدة، الآية، ٣٣.

(٤) انظر: «الإنصاف» للبطليوسي: (ص١٩) فما بعدها.

المطلب الثالث- الخاص

تمهيد:

في محاولة للوقوف على دلالة الألفاظ من ناحيتي الشمول وعدمه، تناولنا في صفحات ماضية حالة الشمول تحت عنوان (العام)، كما تناولنا حالة الاشتراك تحت عنوان (المشترك)، ونمضي في البحث لنعرض في صفحات قادمة لحالة عدم الشمول تحت عنوان (الخاص)؛ ذلك أن اللفظ في لسان العرب قد يطلق على معنىً واحد على سبيل الانفراد وقطع الشركة، أو على كثير محصور، فيكون خاصًا، وقد عرض علماؤنا للمباحث المتعلقة بالخاص وعنوا بها عناية كبيرة، لما للخاص في حقيقته، ونوع دلالته على الأحكام، وأنواعه، من علاقة واضحة، بأخذ الأحكام من النصوص.

ولسوف نعرض في القادم من بحثنا، إلى حقيقة الخاص، ونوع دلالته، وبعض أنواعه، كالمطلق، والمقيَّد، والأمر، والنهي، وما يبدو لذلك من آثار في التطبيق عندما يحاول ربط الفروع والأحكام، بالقواعد الأصولية التي بنيت عليها، الأمر الذي يضيء لنا الطريق للتعرف على هذا الجانب من مناهج الأئمة في تفسير النصوص واستنباط الأحكام. وبمتابعة هذه الخطوات نقف على أهم ما يجب الوقوف عليه من المباحث المتعلقة باللفظ، من حيث العمومُ والاشتراك والخصوص إن شاء الله.

التعريف بالخاص:

الاختصاص في اللغة: التفرد وقطع الشركة، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له: خاص، وخصّه بالشيء، أفرده به دون غيره[1]، ومنه قول أبي زبيدة:

---

(١) «المصباح المنير» للفيومي، مادة: الخاء مع الصاد، وما يثلثهما: (١/ ٢٠٤). وراجع «أصول البزدوي»: (١/ ٣٠-٣١)، «أصول السرخسي»: (١/ ١٢٥-١٢٦).

إن امرأ خصَّني عمدًا مودَّته   على التنائي لعندي غيرُ مكفور[(١)]

أما في الاصطلاح: فلا يبدو في تعريف الخاص أيُّ بُعد عن المعنى اللغوي، ويمكن تعريفه في ضوء اللغة وما قاله العلماء بأنه: «اللفظ الذي وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد، أو على كثير محصور»، وقد عرفه فخر الإسلام البزدوي بأنه: «كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وقطع المشاركة»[(٢)].

ويراد بالمعنى الواحد، ما يتناول الحقيقيَّ؛ كـ(إنسان) و(أحمد) و(كتاب) والاعتباريَّ؛ كـ(أسماء العدد)؛ مثل: ثلاثة، وأربعة، وخمسة، التي تدل على كثير محصور، فكلٌّ من هذه الأعداد وضع وضعًا واحدًا للكثير، وكلٌّ من لفظ ثلاثة، أربعة، خمسة، مستغرق جميع ما يصلح له، لكن هذا الكثير محصور، ومن هنا كانت الأعداد من الخاص.

وما دام المراد بالخصوص: الانفراد وقطع الاشتراك فقد يكون الخاص واحدًا بالشخص: كزيد، وقد يكون بالنوع، كرجل وإنسان، وقد يكون بالجنس: كحيوان، وقد يكون واحدًا بالمعاني: كالعلم والجهل[(٣)].

حكم الخاص ودلالته:

لقد تناول العلماء الخاص بالمعنى المتقدم، وقرروا نتيجة البحث والاستقراء حكمه من حيث الدلالةُ على المعنى المراد، وهل هي قطعية أو ظنية. وإنما عُنوا بذلك لما يترتب على القطعية والظنية من الآثار في الفروع والأحكام؛ فكما عُنوا

---

(١) «اللسان» مادة (خ ص ص): (٧/ ٢٤).

(٢) «أصول البزدوي»: (١/ ٣٠-٣١) مع «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري.

(٣) انظر: «أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله: (ص ١٦٠).

بتحديد دلالة العام من حيث القطعيةُ أو الظنيةُ، عُنوا كذلك -ومن هذه الحيثية- بتحديد دلالة الخاص.

والجديد هنا: أنهم لم يكونوا فريقين كما في العام، ولكنهم مجمعون على أن الخاص قطعي الدلالة: فهو يتناول مدلوله قطعًا ويقينًا، لما أريد به من الحكم الشرعي؛ لذا فهو لا يُصرف عن المعنى الذي دل عليه إلا بدليل يدل على تأويله، وإرادة ذلك المعنى الآخر. قال فخر الإسلام البزدوي: «اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعًا ويقينًا بلا شبهة لما أُريد به الحكم»[1].

بل إن الحنفية يرفعون الخاص إلى منزلة أنه لا يحتمل البيان، ويربطون ذلك بالقطعية، فالسرخسي بعد أن أتى على قريب مما حكى البزدوي قال: «ولكنه -أي الخاص- غير محتمل التصرف فيه بيانًا فإنه بينٌ في نفسه، عاملٌ فيما هو موضوعٌ له بلا شبهة»[2].

وهكذا جاءت القطعية من كونه بيّنًا في نفسه يتناول المخصوص قطعًا ويقينًا، فيدل على الحكم دلالة قاطعة بلا شبهة. وهي قاطعة لأنه لا دليل على احتمال يمكن أن يكون، والاحتمال غير الناشئ عن دليل: لا يعتبر، كما لو قائل قائل: (واجهت أسدًا) دون وجود قرينة تصرف عن إرادة المعنى الحقيقي، فإن لفظ (أسد) يدل على المعنى المخصوص الذي وضعت له الكلمة على وجه القطع. ومع هذا يحتمل أن يراد بـ(الأسد): الرجل الشجاع، إلا أن هذا الاحتمال مع كونه مصاحبًا للقطع في المعنى الأول: لمّا لم يكن ناشئًا عن دليل، لم يقم له وزن، واعتبر مع العدم على حد سواء.

---

(١) «أصول البزدوي»: (١/ ٧٩-٨١) مع «كشف الأسرار».

(٢) «أصول السرخسي»: (١/ ١٢٨)، «التوضيح والتلويح»: (١/ ٣٥).

أ- ومن الخاص: لفظ (رقبة) و(عشرة مساكين) و(ثلاثة أيام) في قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾[1]. فلفظ: ﴿رَقَبَةٍ﴾ موضوع لمعنى واحد على سبيل الانفراد و(عشرة) و(ثلاثة) كل منهما اسم عدد يدل على كثير محصور.

وبهذا الاعتبار من كون الألفاظ المذكورة من (الخاص)، كانت الآية دالة دلالة قطعية على أن كفارةَ اليمين المنعقدة -كأن يقول المكلّف: والله لا أفعل الأمر الفلاني، ثم فعله وحنث بيمينه-: عتقُ رقبة، أو إطعامُ عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيامُ ثلاثة أيام من غير زيادة أو نقصان؛ لأن هذه الألفاظ تناولت الحكم المخصوص قطعًا حسبما وضعت له بلا شبهة. ولم يُلتفَتْ إلى احتمال المجاز؛ لأن المجاز لا يمكن الجنوح إليه إلا إذا قامت قرينة، فلما لم تقم قرينة ولم يظهر دليل، اعتبر هذا الاحتمال كأنه غير موجود، فكان هو والعدم على حد سواء، إذ لا عبرة باحتمال غير ناشئ عن دليل[2].

ب- ومثل ذلك في الخاص وقطعيته في الدلالة، قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ..﴾[3]. إذ إن كلمة ﴿أَقِيمُوا﴾ تدل دلالة قطعية على وجوب إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإطاعة الرسول؛ لأن صيغ الأوامر من قبيل الخاص.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

(٢) «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٧٩). «حاشية الرهاوي على شرح المنار» لابن ملك: (١/ ٦٧-٦٨).

(٣) سورة النور، الآية: ٥٦.

وكذلك: في قوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[1]. نرى أن دلالة ﴿لَا تَقْتُلُوا﴾ قطعية على تحريم القتل بدون حق؛ لأن صيغ النواهي من الخاص أيضاً[2].

جـ- ومن أمثلة الخاص وقطعيته في الدلالة على الحكم من العدد -بجانب ما ذكرنا من آية الأيمان- لفظ «مائة» في قول الله تعالى في حد الزنى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

ولفظ «ثمانين» في قوله جل شأنه في حد القذف -وهو الاتهام بالزنى-: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[4]، يرمون المحصنات: يقذفونهن بتهمة الزنى.

فالمائة في الآية الأولى والثمانون في الآية الثانية -وهما من أسماء الأعداد- تدل كل منهما على المعنى الذي وضعت له دلالة قطعية ولا تحتمل التصرف فيه بطريق البيان؛ لأن اللفظ الخاص يتناول الخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم[5].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) «التلويح مع التوضيح»: (١/ ٣٤-٣٥)، «المرآة مع المرقاة»: (١/ ١٣٢)، «تفسير النصوص»: (٢/ ١٦٥) فما بعد.

(٣) سورة النور، الآية: ٢.

(٤) سورة النور، الآية: ٤.

(٥) وانظر: «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٧٩). «أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله: (ص١٦١). «تفسير النصوص» للمؤلف: (٢/ ١٦٣).

د- ومن ذلك أيضاً ما جاء من ألفاظ عددية في الآية الأولى من آيات المواريث وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1].

فألفاظ الثلثين، والنصف، والثلث، والربع، والثمن: تدل على معانيها الموضوعة لها، وتعطي أحكامها بشكل قطعي كما هي دلالة الخاص، ولا تحتمل الصرف عنها إلى غيرها من ذاتها؛ لأنها من الخاص كما هو ظاهر[2].

حول احتمال البيان:

يلاحظ أن كثيرين من غير الحنفية، وإن كانوا يتفقون معهم في أن الخاص قطعي الدلالة، إلا أنهم يختلفون معهم حين يقررون -خلافاً للحنفية- أنه مع قطعيته «يحتمل البيان» ولا تنافي عند هؤلاء بين كونه قطعيً الدلالة، وكونه من الممكن أن يرد عليه بيان الشارع. وقد كان لهذه المسألة أثرها في عديد من الفروع والأحكام. ولقد يتضح ذلك بما ثار من البحث والاختلاف حول (فرضية الطمأنية في الصلاة).

فقد ذهب الحنفية إلى عدم اشتراطها في الصلاة، بينما ذهب الإمام الشافعي وأبويوسف إلى اعتبارها فريضة لا تتأدى الصلاة إلا بها.

(١) سور النساء، الآية: ١١.

(٢) وانظر: «حاشية الرهاوي على شرح المنار» لابن ملك: (١/ ٦٧-٦٨). «التلويح على التوضيح»: (١/ ٣٤) فما بعدها. «المرآة»: (١/ ١٣٢). «تفسير النصوص» للمؤلف: (٢/ ١٦٥).

والأصل الذي بنى عليه الحنفية ما ذهبوا إليه هو قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا..﴾[1]. والركوع يتأدى بأدنى انحناء باعتبار أنه في اللغة: الميل عن الاستواء، يقال: ركعت النخلة إذا مالت، فدلالة الركوع الوارد في النص: من دلالة الخاص، فهي قطعية فيما يدل عليه اللفظ من الانحناء في اللغة. وباعتباره من الخاص: فهو بيِّن لا يحتاج إلى بيان. فإذا أريد تقييد ذلك الميلان الذي دل عليه اللفظ دلالة قطعية، وجب أن يكون بدليل من قوة الخاص، وإلا كان ذلك تركًا للعمل بما وضع له الخاص لغة، كما لو جعلنا لدليل ظني -كخبر الآحاد مثلاً- سلطة البيان على الخاص القطعي[2].

والقائلون بفرضية الطمأنينة في الصلاة أخذوا ذلك من حديث الأعرابي المسيء صلاته الذي أوضح فيه الرسول ﷺ علاقة الطمأنينة بالصلاة. فعن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلَّى، ثم جاء فسلَّم على النبي ﷺ فقال: ارجع فصلِّ فإنك لم تصلِّ -ثلاثًا- فقال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غيره فعلمني، فقال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعًا، ثم ارفع حتى تعتدل قائمًا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدًا ثم ارفع حتى تطمئن جالسًا، وافعل ذلك في صلاتك كلها»[3]. ففي هذا الحديث بيان للحقيقة الشرعية لكل من الركوع والسجود والرفع، وأنها لا تتأدى إلا بالطمأنينة، فالركوع فرض والطمأنينة فرض.. وهكذا.

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٧.

(٢) انظر: «الهداية» للمرغيناني مع «فتح القدير» لابن الهمام: (١/ ٢١١).

(٣) رواه البخاري في الأذان برقم: (٧٥٧، ٧٩٣). ومسلم في الصلاة برقم: (٣٩٧، ٤٥). وأحمد: (٣/ ٤٣٧) من حديث أبي هريرة.

أما الحنفية: فيرون أن قوله ﷺ: «ارجع فصلِّ فإنك لم تصلِّ»، حديث آحاد رتبته ظنية، فلا يقوى على بيان الخاص القطعي وهو قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾، بينما أخذ بذلك بقية العلماء واعتبروا -كما أشرنا- كلاً من الطمأنينة في الركوع، والطمأنينة في السجود، ركنًا من أركان الصلاة، إذ يرون أن القرآن قد ذكر كلاً من الركوع والسجود، وجاءت السنة الصحيحة، فبيَّنت الحالة الشرعية التي يجب أن يكون عليها كل منهما، وهي الطمأنينة التي ثبتت في تعليم الرسول ﷺ للأعرابي، حيث اعتبر -وهو المؤتمن على بيان القرآن- صلاته باطلة؛ لأنه لم يطمئن في الركوع ولم يطمئن في السجود[1].

أما الظنية في خبر الآحاد الصحيح: فهي -كما أشرت فيما سبق- تعني الظن الراجح الذي يفيد عند بعض العلماء ما يسمي «علم الطمأنينة» على أن كثيرين من الأئمة الأعلام يرون أن خبر الآحاد إذا صح يوجب العلم والعمل جميعاً.

تنبيه:

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن الأصوليين -رحمهم الله- لم يرد في كلامهم ما يشعر بنسبة قاعدة قطعية الخاص إلى الإمام أبي حنيفة وأصحابه، وإنما أسندوها إلى علمائهم؛ فالسرخسي مثلاً بعد أن ذكر القاعدة قال: وعلى هذا قال علماؤنا -رحمهم الله-. . . وبدأ يذكر المسائل التي أريد بناؤها عليها[2].

وقد أشرنا من قبل إلى جهود أولئك الأعلام في الاستقراء لربط ما ورد عن أئمة المذهب من فروع فقهية وجزئيات: بقواعد أصولية، وفي ضوء ذلك: يغلب

---

(١) وانظر: «الإحكام» لابن دقيق العيد: (١/ ٢٧٤).

(٢) «أصول السرخسي»: (١/ ١٢٨-١٢٩).

على الظن أن فقهاء العراق لم يكن أمرُ الطمأنينة في الصلاة وأمثالها من المسائل عندهم، أمر خاص قطعي وخبر آحاد ظني، وإنما مردُّ الأمر -كما تمليه ظروفهم وصلتهم بالحديث- حيطةٌ في الأخذ بخبر الآحاد ما أمكن العمل بالنص القرآني.

وأكثر من هذا: لعل ما بلغ أبا يوسف من حديث الاطمئنان في الصلاة لم يبلغ الإمام أبا حنيفة -رحمه الله-، إضافة إلى ما عهد عنه من تورع في شأن العبادات[1].

وإذن فليكن مناطُ القبول أو الرفض: كون الحديث مقبولاً عند أهل الحديث أو غير مقبول، لا توهينَه واعتبارَه لا يقوى على بيان الخاص؛ لأنه خبر آحاد! وأغلب الظن أن من أحجم عن قبول الآحاد من أئمة المذهب إنما كان إحجامه لما كان من رواج الكذب على رسول الله ﷺ قبل التدوين والتنقيح، أما وقد ماز علماؤنا الخبيثَ من الطيب بطرائق منهجية غاية في الدقة، وبينوا الحديث الصحيح من سواه، فليكن ما نبتغيه: هو صحة الحديث، أعني أن يكون مقبولاً عند علماء الجرح والتعديل بأن يكون صحيحًا أو حسنًا، وذلك بانطباقه على تلك القواعد المنضبطة الأمينة التي وضعوها والتي تفردت بها هذه الأمة، وذلك ما يعطي أكرم النتائج وأطيب الثمرات.

ثم إن ظنية خبر الآحاد عندما يكون مقبولاً، أي في رتبة الصحيح أو الحسن: هي غلبة الظن في الواقع، وغلبة الظن لا توجب العمل فحسب، بل تفيد أيضًا ما يسمى «علم الطمأنينة»، وينبغي أن لا يعزب عن البال هنا أن كثيرين من جهابذة العلماء، وأئمة الهدى -كما جرت الإشارة غير مرة- قالوا بأن خبر الآحاد إذا صح أوجب العمل والعلم جميعًا.

---

(١) وانظر: (أبو حنيفة) لأستاذنا أبي زهرة: (ص٢٤٨-٢٤٩).

أنواع الخاص:

المطلق، المقيد، الأمر، النهي، العدد.

تمهيد:

للخاص -كما أسلفنا من قريب- أنواع كثيرة أعطته مكانةً كبيرةً من الأهمية في مناهج الاستنباط عند العلماء، وهذه الأنواع كان تعددها مرتبطًا باعتبار الحالة والصفة التي يرد فيها الخاص نفسه:

أ- فقد يرد مطلقًا عن التقييد بأي نوع من القيود، فيكون فردًا شائعًا في جنسه وهو (المطلق).

ب- وقد يرد مقيدًا بقيد من القيود من وصف أو شرط ونحوهما فيتحدد شيوعه وهو (المقيد).

جـ- وقد يأتي على صيغة الأمر بالفعل (وهو الأمر).

د- وقد يأتي على صيغة النهي عن الفعل والكف عنه (وهو النهي) على تعدد في حالتي الأمر والنهي.

هـ- وقد يكون محصورًا بكونه عددًا.. إلخ.

ولقد عني علماؤنا بالكشف عن جميع الجوانب المتعلقة بهذا البحث بالغ الأهمية، حيث ظهرت آثار ذلك في مسالكهم عند استنباط الأحكام من النصوص، وسأعرض في حدود تكامل المنهج ولو بإيجاز، إلى ما يجب بحثه من تلك الأنواع معتمدًا على إيضاح القاعدة بالتطبيق على النصوص، وثمرة تلك القاعدة في استنباط الحكم من النص ومن أهم ما نعرض له: **المطلق، والمقيد، والأمر، والنهي.**

ولا يعـزب عن البـال أن نصـوص الأحكام في الكتـاب والسنة جـاءت وفي ألفاظها الكثير من المطلق، والكثير من المقيَّد. وقد يكون هنالك ما يوجب حمل المطلق على المقيد وقد لا يكون. .

ويلاحظ، كذلك أن غالبية الأحكام التكليفية في الشريعة قائمة على طلب الفعل (افعل) وطلب الكف (لا تفعل) اللذين هما: الأمر والنهي، على تعدد الصور التي تعبر عنهما.

وخروج المكلف من عهدة الالتزام: لابد له من إدراك المدلول الواضح لما كان به التكليف الذي ورد الخطاب به بلسان عربي مبين. ومن هنا كان البحثُ في أنواع الخاص -كما قدمنا- على تعدد شعبها وتفرع مسالكها: بالغَ الأهمية في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، والتعرف على جانب عظيم من جوانب المنهج العلمي التطبيقي الذي سلكه علماؤنا في هذا الميدان، ثم الإفادة من ذلك المنهج، ومن تلك القواعد -على تعدد وجهات النظر عند العلماء- لما بين أيدينا من نصوص نحن بحاجة إلى سلوك الطريق المأمونة فيما يجب لها من تفسير وبيان؛ ناهيك عما يثمر البحث من تجلية لأثر ذلك في فروع الأحكام.

أولاً: المطلق والمقيّد:

التعريف بالمطلق:

تدور تعريفات العلماء على أن المطلق فرد غير مقيد بأي قيد. . لأن الإطلاق في اللغة: أن يذكر الشيء باسم لا يقرن به صفة، ولا شرط، ولا زمان، ولا عدد، ولا شيء يشبه ذلك. والتقييد أن يذكر الشيء بقرين من هذه القيود[1].

---

(١) انظر: «الصاحبي» لابن فارس: (ص ١٦٤-١٦٦).

وهكذا يمكن لنا -في ضوء اللغة وتعريفات العلماء- أن نعرف المطلق بأنه «اللفظ الذي يدل على فرد شائع في جنسه بدون قيد يقلل من شيوعه»[١]، فهو يدل على الحقيقة بدون قيد، أي يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً غير معين، دون أن يكون هنالك ما يقيده من وصف أو شرط أو زمان أو مكان، أو عدد أو غيرها. وبذلك تخرج من المطلق مثلاً ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، كما تخرج المعارف كـ (زيد) و(أحمد) وهكذا[٢]..

فلفظ (رقبة) من قوله تعالى في شأن بعض الكفارات من: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ..﴾[٣]. لفظ خاص مطلق، إذ إنه تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب، لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفراده. فالمطلوب -كما تعطي عبارة النص- تحرير رقبة من غير ملاحظة أن تكون واحدة أو أكثر، مؤمنةً أو غير مؤمنة، بل المراد ما يسمى رقبة[٤].

كذلك لفظ (ولي) في قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»[٥]. مطلق إذ إن اللفظ تناول واحداً غير معين من جنس الأولياء، دون أي قيد يقيده[٦].

---

(١) «تفسير النصوص في الفقه الإسلامي» للمؤلف: (٢/ ١٨٧). وانظر «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٣).

(٢) وانظر: «روضة الناظر» لابن قدامة مع شرحها «نزهة الخاطر العاطر» لعبد القادر بن بدران: (٢/ ١٩١). «المحصول» للرازي (ج١، ق٢، ص٥٢١). «التوضيح» لصدر الشريعة مع «التلويح» للتفتازاني: (١/ ٦٣).

(٣) سورة المائدة، الآية: ٨٩، المبدوءة بقوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ..﴾ الآية.

(٤) وانظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص١٣٤-١٣٥).

(٥) رواه أبو داود في النكاح برقم: (٢٠٨٥). والترمذي في النكاح برقم: (١١٠١). وابن ماجه في النكاح برقم: (١٨٨٠-١٨٨١) كلهم من حديث أبي موسى الأشعري، وصححه ابن حبان من حديث عائشة برقم: (٤٠٧٥).

(٦) وانظر: «تخريج الفروع على الأصول»: (ص ١٣٤-١٣٥).

التعريف بالمقيد:

أما المقيَّد: فهو ما يقابل المطلق، إذا اقترن به واحد من القيود التي خلا عنها المطلق كما أشرنا من قريب.

لذا فمن الممكن تعريفه بأنه «اللفظ الذي يدل على فرد في جنسه مقترن بقيد يقلل من شيوعه» فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحدًا توافر فيه قيد من القيود.

ففي قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ..﴾[1]. عبارة ﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ من الخاص المقيَّد؛ فقد قُيِّد الشهران بالتتابع، فلا يجدي صومهما إلا متتابعين. وفي قوله جلَّ وعلا: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا..﴾[2] الآية. نجد أن: ﴿دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ خاص مقيَّد؟ فقد قُيِّد الدم المحرم بكونه مسفوحًا، وما عداه فليس بمحرم[3].

وواضح من المثالين أن القيد جاء زائدًا على حقيقة اللفظ نفسه، فالتتابع وصف زائد على حقيقة الشهرين ذاتهما، وكذلك السفح، وصف زائد على حقيقة الدم نفسه؛ لذا كان اللفظ في كل هذا من المقيد.

وهكذا؛ تتبيَّن لنا مقابلة المقيد للمطلق -كما أسلفنا- فالمطلق خال من القيد في دلالته على الحقيقة، إذ الفرد الذي يدل عليه شائع منتشر.

أما المقيد.. فالفرد الذي يدل عليه: غير شائع في أفراده، إذ قلَّل من شيوعه قيد من القيود[4].

هذا؛ ويلاحظ أن كلاً من الإطلاق والتقييد قد يكونان في سياق الأمر حينًا، وفي سياق الخبر حينًا آخر.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٣) وانظر: «مسلم الثبوت» مع «فواتح الرحموت»: (١/ ٣٦٠-٣٦١).

(٤) «مختصر المنتهى مع شرحه»: (٢/ ٢٨٤)، «مسلم الثبوت»: (١/ ٣٦٠-٣٦١).

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿أو تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[1] ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[2] فلفظ الرقبة هو في الآية الأولى مطلق، وفي الثانية مقيَّد وكلاهما جاء في سياق الأمر.

ومن الثاني: قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين»[3]، «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»[4]، فلفظ الشاهدين في الحديث الأول مطلق، وفي الحديث الثاني مقيد، وكلاهما جاء في سياق الخبر.

تفاوت مراتب المقيد:

وليست الألفاظ المقيدة كلها بمرتبة واحدة، فذلك تابع لكثرة القيود وقلتها، فبمقدار ما تكثر القيود أو تقل: تتفاوت مراتب المقيد في تقييده، فالمقيد في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾[5]. هو أعلى وأدخل في التقييد منه في قوله جلَّ وعلا: ﴿مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ﴾ لا غير[6].

حكم المطلق وحكم المقيد:

١- حكم المطلق:

أ- ذهب العلماء إلى أن اللفظ إذا ورد في نص من النصوص مطلقًا: فالواجب العمل به على إطلاقه، ففي معرض تفسير النص ليس من حق المفسر أن يقلل من شيوع ذلك اللفظ المطلق، إلا إذا قام الدليل على التقييد، بحيث يثبت وجود ما

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩. (٢) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» و«الأوسط» عن أبي موسى على كلام العلماء في أحد رواته، كما رواه الدارقطني موقوفاً على زبي سعيد الخدري «مجمع الزوائد (٤/ ٢٨٦)»، سنن الدارقني مع «التعليق المغني»: (٣/ ٢٢٠).

(٤) رواه الدارقطني عن ابن عباس والبيهقي عن عائشة، كما رواه البيهقي موقوفاً على عمر، ونقل روايته عن الشافعي، «سنن الدارقطني» مع «التعليق المغني»: (٢٢١٣-٢٢٢)، «السنن الكبرى» للبيهقي: (٧/ ٢٥/ ١٢٦٠)، وانظر «معجم الزوائد»: (٤/ ٢٨٦).

(٥) سورة التحريم، الآية: ٥. (٦) وانظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص ١٥٤).

يفيد أن المراد من اللفظ المطلق الشائع في أفراد كثيرة: فرد واحد معين مقيد بقيد ما، من شرط أو وصف أو غير ذلك، الأمر الذي يحد من ذلك الشيوع، ويحصر مدلول اللفظ في دائرة معينة محدودة بذلك القيد، فالمطلق على إطلاقه حتى يثبت ما يقيده[1]. وبيان ذلك في المثال التالي:

جاء في حكم المريض والمسافر في رمضان والترخيص لهما بالفطر قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ..﴾[2].

فلفظ ﴿أَيَّامٍ﴾ وارد في الآية مطلقًا عن أي قيد، كالتتابع أو غيره مثلاً. وليس في نص آخر ما يفيد تحديد هذه الأيام. كما لم يقم لدى العلماء دليل على أن المقصود بالأيام الواردة في آية الصوم: أيام يشترط فيها كذا، أو موصوفة بكذا. وعلى ذلك: فليس أمام من يريد تفسير هذا النص القرآني إلا أن يبقي المطلق على إطلاقه، فالأيام يمكن أن تكون متتابعة، ويمكن أن تكون متفرقة، ومن هنا كان الحكم عند الجمهور، أن من أفطر في رمضان لعذر المرض أو السفر، وأراد قضاء الأيام التي فاتته ولزمه قضاؤها، لم يجب عليه أن يقيد صومه بشيء كالتتابع أو غيره، فله أن يصوم تلك الأيام متتابعة، وله أن يصومها متفرقة، يختار ما يشاء من الحالين؛ لأن النص الذي ألزمه قضاء أيام عما فاته، جاء على ذكر الأيام مطلقة عن أي قيد من شرط معين أو صفة محدّدة[3].

ب- أما إذا قام الدليل على تقييد المطلق: أصبح مدلوله مقيداً وانتفى عنه ذلك الشيوع في أفراده، فبينما كانت تبرئة ذمة المكلف في المطلق يمكن أن تحصل

---

(١) راجع: «البحر المحيط» للزركشي: (٢/ ١٥) فما بعدها. «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٥٤).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٢/ ٢٨٢). «نيل الأوطار» للشوكاني: (٤/ ٢٤٦-٢٤٧).

بتحقيق أي فرد من أفراده الشائعة، يُرى في المقيد أن الخروج من العهدة لا يكون إلا بذلك الفرد الذي توافر فيه ذلك القيد.

ومن المطلق الذي قام الدليل على تقييده: كلمة (وصية) التي وردت مطلقة في نص قرآني، وجاءت السنة فقيدتها. قال الله تعالى في شأن توزيع الأنصباء على الورثة: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ..﴾[1]. فلفظ: ﴿وَصِيَّةٍ﴾ مطلق لم يقيد بمقدار معين من ربع ما يملك المكلف أو نصفه أو ثلثه.. إلخ. ولكن ثبت في السنة ما يدل على تقييد الوصية بالثلث، وذلك فيما روي أن النبي ﷺ قال لسعد بن أبي وقاص: «الثلث والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»[2]. فمنعه من الوصية بأكثر من الثلث، فكانت السنة بيانًا لذلك المطلق الوارد في الآية بحيث قيدته، وأوضحت حدوده، فأوجبت أن تكون الوصية في حدود الثلث، وهكذا حكمنا بالتقييد: للدليل الذي قام على هذا التقييد[3].

٢- حكم المقيد:

إن ما قرره العلماء في شأن العمل بالمطلق أنه على إطلاقه حتى يرد ما يقيده، تقررً مثله في المقيد؛ فالواجب أن يعمل به على تقييده، ولا يصح العدول إلى الإطلاق إلا بقيام دليل يدل على ترك التقييد إلى الإطلاق[4].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١-١٢.

(٢) رواه البخاري في الفرائض برقم: (٦٧٣٣). وفي مناقب الأنصار برقم: (٣٩٣٦). ومسلم في الوصية برقم: (١٦٢٨).

(٣) وانظر: «المهذب» للشيرازي: (١/ ٥٥٠) فما بعدها.

(٤) «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٥٤). «أسباب اختلاف الفقهاء» لأستاذنا الشيخ علي الخفيف: (ص١٣٤).

أ- ومن المقيّد الذي لم يقم دليل على إطلاقه ﴿ صِيَامُ شَهْرَيْنِ.. ﴾. الذي ورد بشأن كفارة الظهار -وهو قول الرجل لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي- حيث قال الله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا.. ﴾[1].

ب- ومثله أيضًا: ما ورد في شأن كفارة القتل الخطأ، حيث قال تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ.. ﴾[2].

فأوجب النص القرآني صوم الشهرين وقيدهما بأن يكونا متتابعين، وبمقتضى ذلك: لا يكون المكلف الذي وجبت في حقه كفارة الصيام هذه مؤديًا ما وجب عليه، بريء الذمة إلا إذا صام شهرين بالتتابع، وصومهما متفرقين لا يجزئه. ولو فعل لم تبرأ ذمته من الكفارة، واعتبر كأنه لم يكفِّر[3]؛ لأنه سلك سبيلاً مخالفًا للمنصوص.

وهكذا نرى أنه في الكفارتين المذكورتين، كفارة الظهار وكفارة القتل الخطأ، ورد النص بقدر معلوم من المدة الزمنية مقيد بوصف التتابع، فيجب العمل بهذا القيد، مادام لم يثبت دليل يخرج المقيد إلى الإطلاق.

وكما لا يجوز الإخلال بالقدر المنصوص وهو الشهران فكذا لا يجوز الإخلال بالوصف الذي قيد به هذا القدر، وهو التتابع، فهما مطلوبان من المكلف على حد سواء[4].

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٣) وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٧/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٤) انظر: «المبسوط» للسرخسي: (٣/ ٧٥). «فتح القدير مع الهداية»: (٣/ ٢٣٣).

والناظر في كلام الإمام السرخسي يجد أنه لم يدع أن يوضح في كتابه «المبسوط»: أن كل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً، فللمكلف أن يفرقه وما ذكر متتابعاً فيلس له أن يفرقه، ثم قال: «أما المذكور متتابعاً: فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار؛ فإن النص ورد بقدر معلوم مقيَّد بوصف، فكما لا يجوز الإخلال بالقدر المنصوص، فكذا بالوصف المنصوص»[1].

حمل المطلق على المقيد:

بعد الذي ذكرنا من حكم المطلق لم يرد ما يقيِّده، ومن حكم المقيد لم يقم دليل يدل على أن المراد به الإطلاق لا التقييد: تجدر الإشارة إلى أنه لا غنى عن الحديث عن بعض ما يعرض من حالات قد تستدعي حمل المطلق على المقيد، فيقيَّد بالقيد الذي ارتبط به المقيَّد.

والأساس لكل ما يمكن أن يعرض من حالات قد تستدعي ما نقول من حمل المطلق على المقيد: أن يرد اللفظ مطلقًا في نص، ويرد هو بعينه مقيداً في نص آخر، ففي مثل هذه الحال. هل يعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه ويؤخذ الحكم من مدلول كل منهما على حدة؟ أم يحمل المطلق على المقيد ويكون المطلق الوارد في هذا النص مراداً به المقيد الوارد في نص آخر؟ وبذلك تهمل حالة الإطلاق ويعمل بالتقييد، فيكون الحكم هو العمل بالمقيد لا بالمطلق؟ لقد تنوعت وجهات النظر في هذه المسألة حسب الاعتبارات التي كانت موضع النظر.

ولابد قبل بيان مذاهب العلماء في الموضوع من إيضاح أن حمل المطلق على المقيد: معناه بيان المقيد للمطلق، وذلك بأن يقلل من شيوعه، فبدلاً من أن يكون

(١) «المبسوط»: (٣/ ٧٥).

مدلول اللفظ حكمًا في فرد شائع منتشر في أفراده، يصبح حكمًا في فرد مقيد بالقيد نفسه الذي اقترن به المقيد.

فعندما يطلب الشارع مثلاً صيام ثلاثة أيام، يجزئ في براءة الذمة صيامها متفرقة أو متتابعة، ولكن عندما نحمل المطلق على المقيد الذي قيدت فيه الأيام في نص آخر بالتتابع، لا يجزئ إلا صيام ثلاثة أيام متتابعات، كيما يتحقق قيد التتابع.

موقف العلماء من حمل المطلق على المقيد:

هذا وينبغي أن يُعلم أن جواز حمل المطلق على المقيد هو محل اتفاق بين العلماء، ولكن الاختلاف واقع حول الحالات التي يصح فيها هذا الحمل!! ولقد كان طبيعيًا أن ينشأ عن ذلك اختلاف في عدد من الأحكام الشرعية؛ لأن تفاوت الأنظار في الأصول: ينبني عليه اختلاف فيما يتولد عنها من فروع، وسنعرض لبعض هذه الحالات الكثيرة فيما يلي:

الحالة الأولى:

أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، ولكن النصين متحدان في الموضوع، وفي الحكم.

فإذا ورد نصان في موضوع واحد، وأفادا حكمًا واحدًا، ولكن جاء الإطلاق والتقييد في سبب الحكم: فإن الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد بأن يجعلوا المقيد بيانًا للمطلق، بل يعتبرون كلاً منهما سببًا للحكم، ويُعمل بكلٍ حسب مدلوله الذي دل عليه.

وقد أيدوا ما ذهبوا إليه بأن الأصل التزام ما جاء به الشارع في دلالات ألفاظه على الأحكام، فالمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ لأن كل نص حجة

قائمة بذاتها، وتقييد النص من غير دليل من ذات اللفظ أو من الكلام في موضوعه: تضييق من غير أمر الشارع. فليس ما يمنع أن تتعدد الأسباب لحكم واحد، وهذا الحكم يثبت بأي واحد من هذه الأسباب، وقد نظَّروا لذلك بانتقال الملك من شخص إلى آخر، فإن هذا الانتقال حكم واحد، وله أسباب كثيرة، كالبيع والهبة والوصية، فيصح أن يثبت بأي واحد منها، ولا ضير[1].

وذهب الشافعية وغيرهم إلى حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، فيكون المقيد بيانًا للمطلق.

وكان من أدلتهم على ذلك: أن التنافي واقع في هذه الحال بين الإطلاق والتقييد؛ لأنهما واردان في أمر واحد، والأمر الواحد لا يجوز أن يكون مطلقًا ومقيداً في آن واحد؛ ولهذا لابد من جعل المقيد أصلاً يبيَّن به المطلق؛ لأن المطلق ساكت عن القيد، والمقيد ناطق به، فهو أولى أن يكون أصلاً للبيان. وفي عدم حمل المطلق على المقيد وجعل المقيد مبينًا له، لا يكون لذكر القيد فائدة، ونصوص الشارع منزهة عن العبث، فالشارع لم يذكر القيد إلا وله مراد بذكره[2].

مثال ذلك، ما ورد في السنة بشأن صدقة الفطر، حيث جاء سبب الحكم مقيداً بنص، ومطلقًا بنص آخر:

---

(١) انظر: «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٢٩٦). «التوضيح» مع «التلويح»: (١/ ٦٤). «أصول الفقه» لأستاذنا البرديسي: (ص٤١٣).

(٢) راجع: «التحرير»: (١/ ٢٩٦). «إرشاد الفحول»: (ص١٥٤). «أصول الفقه» للخضري: (ص٢٣٢).

أ- فقد روى البخاري ومسلم عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»[1].

ب- وفي رواية أخرى عن عبدالله بن عمر أيضًا «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر -أو قال: رمضان- على الذكر والأنثى والحر والمملوك: صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير، قال: فعدل الناس به نصف صاع من برٍّ على الصغير والكبير»[2].

فالموضوع في النصين واحد وهو زكاة الفطر، والحكم فيهما واحد أيضًا، وهو وجوب زكاة الفطر، وجاء الإطلاق والتقييد في سبب الحكم وهو: من يكون المزكي مكلفًا بإعالته، فإنه سبب لوجوب صدقة الفطر.

ففي الرواية الأولى جعل سبب وجوب هذه الصدقة من يعوله المزكي مطلقًا سواء أكان من المسلمين أم لم يكن؛ فالسبب في الرواية الأولى مقيد بصفة الإسلام، وفي الثانية مطلق. وعلى هذا وقع الاختلاف بين العلماء.

أما الحنفية: فلم يحملوا المطلق على المقيد، وعملوا بكل منهما، فلم يعتبروا الإسلام سببًا في وجوب صدقة الفطر، وعلى هذا: فالمسلم وغير المسلم سواء في استحقاق هذه الصدقة عملاً بالمقيد في النص الأول والمطلق في النص الثاني[3].

---

(١) «الجامع الصحيح» للبخاري في الزكاة برقم: (١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٧). ومسلم في الزكاة برقم: (٩٨٤، ١٣).

(٢) رواه البخاري في الزكاة برقم: (١٥١١). ومسلم في الزكاة برقم: (٩٨٢، ١٤).

(٣) وانظر: «الهداية» مع «فتح القدير» و«العناية»: (٢/ ١٢٧) فما بعدها.

وأما الشافعية ومن معهم من المالكية والحنابلة: فقد حملوا المطلق في النص الثاني على المقيد في النص الأول، فلم يعتبروا إلا الإسلام سببًا في وجوب صدقة الفطر[1].

وجرى على ذلك كثير من الشراح ومنهم الشوكاني الذي قال في كتاب (نيل الأوطار) عند كلمة «من المسلمين»: فيه دليل على اشتراط الإسلام في وجوب الفطرة؛ فلا تجب على الكافر[2].

وبناء على ما تقدم: أوجب الحنفية على المسلم صدقة من يعول من مسلمين وغيرهم.

وقال غير الحنفية: لا يخرج المسلم الصدقة إلا عمن يمون من المسلمين.

الحالة الثانية:

أن يتحد الحكم والسبب الذي بني عليه الحكم في النصين الواردين.

أما هنا: فالاتفاق حاصل بين العلماء على حمل المطلق على المقيّد، واعتبار المقيَّد بيانًا للمطلق[3].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ

---

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي: (١/ ١٦٣). «حاشية الدسوقي على الدردير»: (١/ ٥٠٥). «المغني» لابن قدامة: (٣/ ٥٦).

(٢) «نيل الأوطار»: (٤/ ١٥٤)، وانظر: «تخريج الفروع على الأصول»: (ص١٣٥). «إحكام الأحكام» لابن دقيق العيد: (١/ ٤١٥).

(٣) وانظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٥٤).

اللَّهِ بِهِ﴾[1]. وقوله جلَّ ثناؤه: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ..﴾[2].

فقد جرى الاتفاق أخذًا من هذين النصين بمجموعهما على أن الدم المحرَّم هو الدم المسفوح لا سواه. فالحكم في النصين واحد وهو تحريم الدم، والسبب واحد وهو ما يصيب المرء من الأذى في هذا التناول، وجاء لفظ الدم مطلقًا في أحد النصين ومقيدًا بكونه مسفوحًا في الآخر، فحمل العلماء المطلق على المقيد، فكانت دلالة النصين مجتمعين: أن المحرَّم ليس هو الدم مطلقًا وإنما هو الدم المسفوح، وهو السائل عن مكانه، أما ما يبقى في اللحم والعروق: فحلال تناوله[3].

ثانياً: الأمر والنهي:

صيغ التكليف:

من أنواع الخاص: الأمر والنهي، وإذا قلنا ذلك: كان معناه صيغ التكليف؛ لأن غالبية الأحكام التكليفية -كما أسلفنا- قائمة على (افعل) (لا تفعل) وما هو منها بسبب، أي على الأمر والنهي؛ إذ الطلبُ -أمراً ونهياً- قدر مشترك منبث في نصوص الأحكام من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ؛ فلا تُعرف الأحكام، ولا تستبين سبل الشريعة، إلا بالعلم بتلك الصيغ ومدلولاتها ومداها، ومن هنا كان اهتمام العلماء بالغًا بها، حتى كان من فريق منهم أن استفتحوا مصنفاتهم في

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٣) انظر: «جامع البيان» للطبري: (٢/ ١٩٣). «مفتاح الوصول» للتلمساني: (ص٦٣).

أصول الفقه بمباحث الأمر، ورأينا شمس الأئمة السرخسي يبدأ كتابه «الأصول» بذلك قائلاً: «أحق ما يبدأ به في البيان: الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتلاء -يعني التكليف- بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»[1].

الأمر:

الأمر في اللغة: موضوع للطلب الجازم على الحقيقة، ولا يكون إلا على جهة الاستعلاء[2]، والنسب واضح بين ذلك وبين المعنى الاصطلاحي، فهو في الاصطلاح: «اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء»[3].

وهذا كائن سواء أكان هذا الطلب بصيغة فعل الأمر التي هي (افعل) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ..﴾[4]. ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ..﴾. ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ..﴾، أم كان بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر كقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ..﴾. ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[5]. ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾[6]. أم كان بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار وإنما قصد منها الطلب، كما في قوله جل وعلا: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ..﴾[7]، وقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..﴾[8].

---

(١) «أصول السرخسي»: (١/ ١١).

(٢) انظر: «الصاحبي» لابن فارس: (ص ١٥٤-١٥٧).

(٣) راجع: «مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد»: (٢/ ٧٧). والمقصود من جهة الاستعلاء: الشارع الذي له سلطة الأمر.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٥) سورة الحج، الآية: ٢٩.

(٦) سورة الطلاق، الآية: ٧.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٨) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

فالمقصود من الجملة الخبرية في الآية الأولى ليس الإخبار عن إرضاع الوالدات أولادهن حقبة زمنية مقدارها حولان كاملان لمن أراد أن يتم الرضاعة، وإنما المقصود الطلب، فكأنه قال: «ليرضع الوالدات أولادهن» وهذا -كما قال بعض العلماء- أبلغ من عكسه؛ لأن الناطق بالخبر مريداً به الأمر: كأنه نزّل المأمور به منزلة الواقع. وكذلك في الآية الثانية، ليس المقصود الإخبار، وإنما المقصود أمر المطلقات بأن تكون عدتهن ثلاثة قروء، وهذا أيضًا أبلغ من عكسه[1].

دلالة الأمر:

تمهيد:

الذي عليه جمهور العلماء أن الأمر المطلق يفيد الوجوب -كما سيأتي تفصيل ذلك- ولكن هذا لم يمنع من الاعتراف بأن الأمر قد ورد استعماله في العربية، وفي نصوص الكتاب والسنة، في صور كثيرة من الدلالة؛ فقد جاء للإيجاب، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ..﴾[2]. وجاء للندب كما في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾[3]. وللإرشاد كما في قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..﴾[4]. وللإباحة كما في قوله عز وجل: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ..﴾[5]، وجاء للوعيد كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[6]. ووجوه أخرى لا مجال لاستقصائها.

(١) انظر: «الإبهاج شرح المنهاج» لتاج الدين السبكي: (٢/ ١٢-١٣). «الدر المنثور» للسيوطي: (١/ ٣٨٧).

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٥٧. سورة الأعراف، الآية: ١٦٠. سورة طه، الآية: ٨١.

(٦) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

ذكر ذلك العلماء، ولديهم الأدلة على أن كل وجه غير الوجوب: فإنما قامت عليه قرينة، إذ الأصل في الأمر أنه للوجوب، ولولا القرينة التي صرفت الأمر إلى الندب أو الإباحة أو غيرهما: لكنا دائمًا مع أصل الدلالة المذكورة.

الأمر بين الوجوب وغيره:

ولئن كان العلماء في جمهرتهم -أخذًا من اللغة والنصوص-: يرون أن الأمر يدل في الأصل على الوجوب، لقد وجد من يقول بأن الأمر في الأصل للندب، ومن يقول بأنه في الأصل لمجرد الطلب، ومن يقول بأنه مشترك بين الوجوب والندب.. ومن يقول بالوقف حتى يرد بيان من الشارع، وهنالك من قال للإباحة.. إلخ.

والواقع أن الذين عدلوا عن الوجوب إلى غيره لم يظفروا من الأدلة المقنعة بطائل، ومذهب الوجوب هو الذي انتصر؛ لأنه المؤيد بالحجج والأدلة القوية الواضحة من اللغة والمفهوم الشرعي؛ فإذا قام دليل يصرف عن الوجوب أخذنا به، وإلا فالأصل هو الوجوب، ولما كان الأمر كذلك: فسنعرض لأدلة الجمهور في الموضوع، ونكتفي من بعد بذكر دليل القائلين بالندب مع مناقشته والرد عليه.

أدلة الجمهور على أن الأمر للوجوب:

يرى الباحث أن أدلة الوجوب قامت على اللغة ومفهومات الشريعة، ثم مدلولات النصوص في الكتاب والسنة في مجال التطبيق.

أ- فمن ناحية العربية: نلاحظ أن الأمر موضوع في اللغة للطلب الجازم والإلزام على سبيل الحقيقة، وفي غير ذلك يكون على سبيل المجاز قال أحمد بن فارس: (الأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور سمي عاصياً)[1].

---

(١) «الصاحبي» لابن فارس: (ص١٥٤-١٥٧).

ب- أما في مفهوم الشريعة: فالأمر حقيقة شرعية في الإيجاب، بمعنى الطلب والحكم بالمعصية على المخالف. قال ابن القيم: «ويستفاد لكون الأمر لمطلق الوجوب من ذمه -يعني الشارع- لمن خالفه، وتسميته إياه عاصيًا، وترتيبه عليه العقاب العاجل أو الآجل»[1].

وهكذا نرى أن الشريعة التي جاءت بلسان عربي مبين يدل الأمر في نصوصها على الوجوب، إذ إن الأمر في اللغة هو حقيقة في الطلب الجازم، وجاء الشرع فأمر ورتّب على ترك المأمور به المؤاخذة والعقاب، فكانت دلالة الأمر في هذا الوجوب نابعة من اللغة ومن مفهوم الشرع معًا، وذلك ما أشار إليه السعد التفتازاني بقوله: «الأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزمًا، وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب، لا بمعنى إرادة وجود الفعل»[2].

جـ- أما عن النصوص: فهناك الكثير من تلك النصوص التي استشهد بها العلماء لما ذهبوا إليه من هذه الدلالة، ونقتصر على القليل الذي يدل على ما وراءه منها.

١- قال الله جل ثناؤه: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3]. ففي هذا النص القرآني، يحذر الله الذين يصدون عن

---

(١) راجع: «بدائع الفوائد» لابن القيم: (٤/ ٣).

(٢) «التلويح»: (١/ ١٥٣). وانظر: «طلعة الشمس»: (٢/ ٣٨-٣٩).

(٣) سورة النور، الآية: ٦٣.

أمره: أن تحُلَّ بهم المحنة في الدنيا، أو يصيبهم العذاب الأليم في الآخرة. فرتب العقوبة على المخالفة عن أمره التي هي الصدُّ والإعراض. وأنت واجد في الآية تهديداً يعطي أن ظاهر الأمر للوجوب، إذ إن الذي استحق العقاب إنما استحقه على ترك المأمور به.

ولا أدل على معنى الوجوب في الأمر: من أن يستحق المكلف العقاب على ترك موجب الأمر ومقتضاه، ولولا ذلك لكان التحذير من المخالفة لا معنى له وعدّ من العبث.

هذا: وقد جاء الإمام الشافعي بهذه الآية في كتابه: (الرسالة) ضمن مجموعة من النصوص القرآنية الأخرى في (باب ما أمر الله من طاعة رسول الله)، وقال في آخر كلامه حول تلك النصوص: «فأحكم فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله وإعلامهم أنها طاعته... فجمع لهم أن أعلمهم أن الفرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله، وأن طاعة رسوله طاعته»(١).

٢- ومن الأدلة على أن الأمر للوجوب قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾(٢).

ومعنى الآية: أنه ليس لمؤمن أو مؤمنة اختيار مع أمر الله وأمر رسوله، بل الواجب عليهم الانقياد والامتثال، وهذا ليس خاصًا بجماعة أو طائفة من المؤمنين، بل هو للجميع؛ لأن الضمير في قوله: ﴿مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ راجع إلى الجمع

---

(١) «الرسالة»: (ف٢٨٠، ٢٨١).

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

الذي يقتضيه قوله: ﴿لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ فإن معناه العموم؛ لأنه نكرة في سياق النفي، كما مر في مباحث (العام). وقد عرضنا لفهم ابن عباس للآية عند الحديث عن السنة باعتبارها المصدر الثاني من مصادر الشريعة[1].

٣- ومن أوضح الأدلة في نصوص السنة ما ورد في كتب الصحيح من قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[2].

ووجه دلالة هذا النص على أن الأمر للوجوب: أنه لو أمر الرسول ﷺ الأمة بالسواك عند كل صلاة، لوجب فعله سواء أكان في ذلك مشقة أم لم يكن، ولكنه لا يريد أن يشق على أمته فلم يأمرهم به.

وإنما فهم ذلك من أن (لولا) عند علماء العربية حرف امتناع لوجود، فهي كلمة تمنع الشيء لوقوع غيره، فيكون انتفاء الأمر بالسواك لوجود المشقة، واستحباب السواك عند كل صلاة ثابت، وإذن فالمنتفي للمشقة إنما هو الوجوب، وأن الندب لا مشقة فيه فتركه جائز.

وهكذا لم يأمر الرسول الأمة باستعمال السواك عند كل صلاة لئلا يوقع الناس في المشقة؛ لأن براءة الذمة من الأمر لا تكون إلا بالعمل بالمأمور به، والعمل بالمأمور به هنا هو الاستياك عند كل صلاة وفي ذلك ما فيه من الحرج، فلم يأمر به لئلا يكون واجبًا، وهذا يقتضي أن الأمر للوجوب.

---

(١) وانظر: «الرسالة»: (ف ١٢٢٠).

(٢) رواه البخاري في الجمعة برقم: (٨٨٧). ومسلم في الطهارة برقم: (٢٥٢). وأحمد: (٢/ ٢٤٥، ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٩٩، ٤٢٩، ٥٣١). كلهم من حديث أبي هريرة. ولفظ البخاري: «لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة».

ولقد عبر الخطابي من الشافعية عن ذلك بكل جلاء ووضوح، فبعد أن أخذ من الحديث عدم وجوب السواك قال: «وفيه دليل أن أصل أوامره على الوجوب، ولولا أنه إذا أمرنا بالشيء صار واجبًا لم يكن لقوله: (لأمرتهم به) معنى، وكيف يُشفق عليهم من الأمر بالشيء، وهو إذا أمر به لم يجب ولم يلزم؟ فثبتت أنه على الوجوب ما لم يقم دليل على خلافه»[1].

٤- وقد أفهم النبي ﷺ أصحابه أن مطلق الأمر يفيد الوجوب، بما كان من إنكاره على أبي سعيد بن المعلَّى -أو أبي بن كعب- أنه لم يجب نداءه -كما أسلفنا من قبل- مع كونه واقفًا في الصلاة، لقول الله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ إذ دلَّ هذا الإنكار على أن الأمر في قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا﴾: يشمل كل الأحوال؛ وحتى لو كان المسلم واقفًا في الصلاة: لا يعد ذلك عذرًا في عدم الاستجابة التي فرضت بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ..﴾[2].

وفي ضوء ما عرضنا من الأدلة والنصوص: يتضح لدينا أن ما يدل عليه الأمر هو الوجوب على وجه الحقيقة، ولا يصرف لغيره إلا بدليل أو قرينة. وليس أبينَ من استعمال كتاب الله وسنة رسوله، وهما المصدران اللذان إليهما ترد كل المصادر، فعلى هدي الاستعمال فيهما: يسير استنباط الأحكام من النصوص في طريق بعيدة عن الانحراف، لا تجافي عرف الشريعة، ولا تهمل مدلولات الخطاب في لسان العرب.

---

(١) «معالم السنن» الخطابي: (١/ ٢٩).

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٤. وانظر ما سبق (ص٥١٨-٥١٩).

مع القائلين بأن الأمر الندب:

كان من أهم ما استدل به القائلون بأن الأمر حقيقة في الندب: ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «دعوني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[(١)].

ووجه الاستدلال بالحديث: أن الرسول ﷺ رد الأمر إلى مشيئتنا، وذلك هو معنى الندب، حيث لا يأثم المأمور بالترك فله أن يفعل وله أن لا يفعل.

وكان جواب الجمهور على ذلك: أن الحديث في الواقع يصلح دليلاً للقول بالوجوب؛ لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا، وإنما يجب علينا ما نستطيعه. أما المندوب: فلا حرج في تركه مع الاستطاعة، وهو مرتبط بمشيئتنا أيضًا.

ولقد اعتبر صاحب «التقرير والتحبير» ذهولاً عظيمًا القول بأن الحديث قد ردَّ الأمر إلى مشيئة المأمورين، فقال عند الرد عليهم: «ثم لا خفاء في أن قولهم: رده إلى مشيئتنا، مع روايتهم للحديث بلفظ (ما استطعتم) ذهول عظيم»[(٢)].

رأينا في دلالة الأمر:

بعد الذي رأينا من الأدلة ووضوحها، فإنا نختار مذهب الجمهور في أن الأمر يدل بحقيقته على الوجوب، ولا يكون التحول عنه إلا بدليل، ونرى أن يكون ذلك قاعدة لفهم مدلولات الطلب في نصوص الكتاب والسنة عند التفسير.

---

(١) رواه البخاري في الاعتصام برقم: (٧٢٨٨). ومسلم في الحج برقم: (١٣٣٧).

(٢) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٢٠٦).

وما أحسب هذا الاتجاه بحاجة إلى مزيد من التأييد؛ فالقرآن -وهو كلي الشريعة- أنزله الله بلسان عربي مبين، والرسول الذي أنزل عليه القرآن أرسله الله من ذؤابة العرب بلسان قومه ليبيِّن للناس ما نزل إليهم، والأمر في هذا اللسان وهو لغة الكتاب والسنة، يفيد الطلب الجازم على وجه الحقيقة، واللفظ عند إطلاقه، يدل على معناه الحقيقي الذي وضع له، ولا يصرف عنه إلا بقرينة.

ثم إن الأوامر في كلام الله تعالى وسنة رسوله ﷺ: اقترن أكثرها بالوعيد على المخالفة بالعقاب العاجل، أو الآجل أو كليهما معًا، الأمر الذي جعل العرف الإسلامي يقضي بأن الامتثال طاعة تجلب الخير والثواب، وأن المخالفة معصية توقع في المهلكة والعذاب. ولقد كان من ثمرات ذلك أن أصبح شعار المسلم امتثاله لما يؤمر به خروجًا من العهدة وأداءً لحق الله وحق رسوله. كما أصبح ذلك هو النبراس الواضح والطريق المتبع لأولئك القوم من أصحاب رسول الله ﷺ الذين تربوا في مدرسة النبوة مؤهلين -مع الإيمان- بسليقة عربية، يدركون معها مدلولات الخطاب في أوامر الله وأوامر رسوله[1].

ومن الخير أن نذكر كيف أن ابن عباس -رضي الله عنهما- احتج على طاوس اليماني في نهيه عن الركعتين بعد العصر لأنهما خلاف السنة: بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ..﴾[2].

كما روي عن ابن مسعود «أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب، فسمعه يقول: اجلسوا فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ، فقال له: «تعال يا عبدالله بن

---

(١) وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (٣/ ٢٠-٢١). «تفسير النصوص»: (٢/ ٢٦٣).

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦. والأثر أخرجه عبدالرزاق وابن أبي حاتم والبيهقي. وانظر «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي: (٦/ ٦١٠) «السنن الكبرى» للبيهقي كتاب الصلاة: (٢/ ٤٥٣) «تفسير القرآن العظيم» (٦/ ٢٨١٧).

مسعود»[1]، وسمع عبدالله بن أبي رواحة وهو بالطريق رسول الله وهو يقول: «اجلسوا» فجلس في الطريق، فمر به رسول الله ﷺ فقال: «ما شأنك؟» فقال: سمعتك تقول: «اجلسوا» فجلست، فقال له النبي ﷺ: «زادك الله طاعة»[2].

الأمر مع القرينة:

وإذا كنا نقرر اختيار أن الأمر للوجوب فإنما يكون ذلك عند تجرد الأمر عن القرائن الصارفة إلى معنى آخر. فأما إن حفّت بالأمر قرينة تبيِّن المراد من المطالب خرجت المسألة عن موضوع الاختلاف، وحمل الأمر على ما دلت عليه هذه القرينة.

فقد يرد الأمر في نص، وتدل القرينة على أن هذا الأمر للندب. ويرد، وتدل القرينة على أنه للإباحة أو الإرشاد؛ وقد نرى أمرًا في نص ثالث تدل القرينة على أنه للتهديد.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن الاستعمالات المجازية التي أوردناها في صدر هذا البحث، والتي لها من اللغة وشعر العرب الأصيل شواهد، هي معانٍ مجازية يتحول الوجوب إليها بما يصحب الأمر من قرائن، وأمثلة ذلك كثيرة في نصوص الكتاب والسنة. فمثلاً قول الله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ..﴾[3]. حمل العلماء الأمر في الآية على الإباحة والإذن؛ وذلك لأن الأكل والشرب من الأمور التي تستدعيها طبيعة الحياة، ولا يستغني عنها الإنسان في نمو جسمه

---

(١) أخرجه أبوداود في كتاب الجمعة من «السنن» برقم: (١٠٩١).

(٢) انظر: «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبدالبر: (٢/ ٦٤).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٦٠.

والحفاظ عليه، فكان ذلك قرينة أن الأمر بالأكل والشرب في الآية ليس للوجوب ولكنه للإباحة والإذن، إلا إذا دخلت المسألة في حيِّز الضرورة: فهناك الوجوب بعدًا عن الهلاك.

النهي:

يشكل النهي جانبًا كبيرًا من مظاهر التكليف في الشريعة -كما أسلفنا- لما أن غالبية الأحكام تقوم على طلب الفعل (وهو الأمر) وطلب الكف (وهو النهي) وقد عرضنا من قريب للأمر، وفيما يلي حديث عن الجانب الآخر (النهي).

التعريف بالنهي:

النهي في اللغة: «طلب الكف الجازم على جهة الاستعلاء»[1] وفي الاصطلاح: «القول الدال على طلب الامتناع عن الفعل عن جهة الاستعلاء»[2]. والطلب من الشارع. وعلاقة ذلك بالمعنى اللغوي الذي هو طلب الكف الجازم واضحة.

وهذا الطلب يكون بصيغة (لا تفعل) وهي صيغة النهي المعروفة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ..﴾[3].

ويكون بما يجري مجراها كما في صيغة الأمر الدال على الكف، كقوله تعالى في الأوثان وشهادة الزور: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[4].

---

(١) انظر: «أساس البلاغة» للزمخشري، مادة: (ن هـ ى).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٥).

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥٢.

(٤) سورة الحج، الآية: ٣٠.

وكما في مادة النهي، مثل قوله سبحانه: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[1].

وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي، من طريق التحريم، أو نفي الحل، كقوله تعالى في شأن المحرمات من النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ..﴾[2] الآية، وقوله في حفظ حقوقهن: ﴿لا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾[3].

وجوه استعمال صيغة النهي:

مع كون النهي في اللغة حقيقةً في طلب الترك الذي بني عليه ما رأينا من المصطلح الشرعي، ولكن القرائن جعلته يأتي على وجوه عدَّة.. منها التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[4]. والكراهة، كقوله: جل ثناؤه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾[5]. والدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[6]. واليأس، كقوله جل وعلا: ﴿لا تَعْتَذِرُوا﴾[7]. والإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[8]. وبيان العاقبة، كقوله سبحانه: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾[9].

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢١.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٧) سورة التحريم، الآية: ٧.

(٨) سورة المائدة الآية: ١٠١.

(٩) سورة إبراهيم، الآية: ٤٢.

دلالة النهي:

في ضوء المعنى اللغوي واستعمالات الشارع في النصوص ذهب الجمهور إلى أن النهي المطلق -وهو المجرد عن القرائن- يدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة، ولا يدل على غير التحريم إلا بقرينة[1].

فقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ..﴾[2]. دل على تحريم الاعتداء على أموال الآخرين. وقوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[3]. دل على تحريم تجاوز الشريعة.

فإذا توافرت القرينة: صرف النهي عن التحريم إلى ذلك الوجه الذي دلت عليه تلك القرينة، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[4]. فإن النهي في قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ محمول عند بعض العلماء على الكراهة[5] وذلك لوجود القرينة التي صرفت النهي عن التحريم إلى الكراهة، وهي أن النهي عن البيع ليس لحقيقته وذاته، وإنما هو للخوف من الاشتغال به عن أداء الواجب في تلبية النداء والمبادرة إلى الجمعة، فسداً للذريعة نُهي المكلف عما قد يؤدي إلى إهمال ما هو واجب في حقه؛ ولذلك كان من لا يجب عليه حضور الجمعة لا ينهى عن البيع والشراء[6].

---

(١) انظر: «مختصر المنتهى» لابن الحاجب مع «العضد والسعد»: (٢/ ٩٤-٩٦).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٣) رواه البخاري في الصلح برقم: (٢٦٩٧). ومسلم في الأقضية برقم: (١٧١٨)، من حديث عائشة.

(٤) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(٥) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١٨/ ١٠٨).

(٦) وانظر: «تفسير آيات الأحكام» بإشراف السايس: (٤/ ١٥٢). «تفسير النصوص»: (٢/ ٣٨٠).

ولو تتبعنا وجوه الاستعمال التي تولِّدها القرائن الصارفة كما في المثال الذي ذكرناه آنفاً، لرأينا أن النهي إنما دل على غير التحريم -الذي هو الأصل- لوجود القرينة الصارفة عنه إلى غيره.

وهذا الذي ذهب إليه الجمهور من دلالة النهي المطلق على التحريم، هو ما يجب أن يكون الأساس في فهم ما ورد من النهي في نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام؛ ذلك لأن النهي المجرد عن القرائن موضوع لغة للدلالة حقيقة على طلب الترك على وجه الحتم واللزوم -كما أشرنا من قبل- وعندما جاءت الشريعة التي أنزلت بلسان العرب: أحاطت عدم الانتهاء عما ينهى عنه بإطار من الإلزام الشرعي إلى جانب الإلزام اللغوي، فمن يفعل المنهي عنه مهدد بالعقوبة، وموصوف بالعصيان والخروج على طاعة الله وطاعة رسوله؛ وذلك لأنه خالف ما طلب منه.

وهكذا أصبح ما يدل عليه النهي لغة من طلب الترك على وجه الحتم واللزوم هو التحريم في العرف الشرعي. وعلى هذا: فمن الممكن أن نقرر: أن دلالة النهي على التحريم قائمة على اللغة والشرع.

وإذا كانت النصوص واردة بلسان العرب وعلى مقتضيات الخطاب عندهم، والمناهي عاصٍ مرتكبُها محكوم عليه بالعقاب؛ فإن من الطبيعي أن يفسر نهي الله ونهي رسوله في النصوص، على ضوء اعتبار أن التحريم هو المعنى الحقيقي للنهي، وعدم صرف هذا المعنى إلى غيره إلا بقرينة، وذلك ما نجده عند الصحابة والتابعين، فإن الآثار المروية عنهم تدل على أنهم كانوا يحتجون بالنهي على التحريم، إلا إذا ثبت ما يصرف عنه إلى غيره[1].

---

(١) راجع: «اختلاف الحديث» (ص٣٤٣) للشافعي مع «الأم» (٨/ ٢٦٥-٢٦٧). «الرسالة»: (ص٣٤٣) (٢٣٨-٢٤١، ٢٥٤-٢٥٧). «الإحكام» لابن حزم: (٣/ ١٧-١٨).

المبادرة والتكرار:

ومع التحريم: يدل النهي على طلب الكف عن المنهي عنه باستمرار، وعلى الفور الذي هو من مستلزمات الاستمرار؛ ذلك لأن ما يدل عليه النهي من الترك الحتمي لا يمكن أن يتحقق إلا بالمبادرة إلى الترك وباستغراق الأوقات، فلا تبرأ ذمة المكلف إلا بالامتناع عما نهي عنه فوراً، وفي جميع الأوقات، ومن نهي عن شيء ثم فعله، ولو مرة واحدة في أي وقت من الأوقات، لم يكن منتهيًا عما نهي عن فعله، ولا ممتثلاً بترك ما طلب منه أن يكف عنه[1]. خلافاً للأمر الذي يمكن أن يتحقق مدلوله بمرة، وطلب التكرار عن انشغال ذمة المكلف بهذا الأمر.

أثر النهي في المنهي عنه:

كان من منهجية علمائنا على صعيد استنباط الأحكام من النصوص: أن حاولوا استطلاع أثر النهي في المنهي عنه في شتى المجالات، وكشفوا عما يترتب على هذا الأثر من أحكام تتعلق بالنهي. وفي ضوء ذلك، سيتناول بحثنا في أثر النهي في المنهي عنه: أثر النهي في التصرفات الحسية، وأثر النهي في التصرفات الشرعية بوجه عام، ثم أثر النهي في العبادات والمعاملات.

النهي عن التصرفات الحسية، والنهي عن التصرفات الشرعية:

يرد النهي المطلق على نوعين:

الأول: نهيٌ عن التصرفات الحسية: وهي التي تعرف حساً، ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع؛ كالزنا والقتل وشرب الخمر وأمثالها، فإن تحققها لا يتوقف -كما قال العلماء- على الشرع؛ لأنها كانت معلومة قبل الإسلام لأهل الملل جميعًا.

---

(١) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٨٤). «التقرير والتحبير»: (١/ ٣٢٩). وراجع: «شرح المنهاج» للإسنوي: (١/ ٢٩٧).

الثاني: النهي عن التصرفات الشرعية: وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع؛ فهي أمور وضعها الشارع لتترتب عليها آثار دنيوية وأخروية في مصلحة الفرد والجماعة، وحدد لها أركانًا وشروطًا لا يعتبر إلا بها أثرُ النهي في العبادات والمعاملات؛ وذلك كالصلاة والصوم والزكاة والحج والبيع والجهاد وما إلى ذلك.

فإن كون الصلاة والصوم قربة وعبادة على هذه الهيئة، وكون البيع -مثلاً- على هذا الشكل الذي وصفه الإسلام بالحِل: لم يكن معلومًا قبل الشرع؛ فالشرع هو الذي حدّد هذه الأمور بأركانها وشروطها، وما يصح منها وما لا يصح، فجعل من الصلاة والصيام سببَ ثواب مثلاً، وجعل البيع -بضوابط معينة- سبب ملك، وهكذا..

وإذا علمنا أن النهي يكون عن التصرفات الحسية، ويكون عن التصرفات الشرعية، فمن الخير أن نبين أن ما ذكرناه عن مدلول النهي في التحريم، إنما يشمل التصرفات بنوعيها من ناحية طلب الامتناع عنها.

ولكن له أثرًا خاصاً في التصرفات الشرعية، من عبادات ومعاملات وذلك من ناحية ما يترتب عليها من أحكام ثبتت بالشرع[1].

أثر النهي في العبادات والمعاملات:

يرى المتتبع لموارد الأحكام في نصوص الكتاب والسنة، أن الشارع قد ينهى في حالات خاصة عن بعض الأعمال المشروعة للمكلف كالصلاة، والصيام،

(١) انظر: «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٣٥٧). «تفسير النصوص» للمؤلف: (٢/ ٣٨٨).

والبيع، والنكاح وغيرها من عبادات ومعاملات؛ وقد تعددت وجهات النظر في أثر نهي الشارع عن هذه الأعمال، من حيث بقاؤها بعد النهي مشروعة تترتب عليها آثارها، أو غير مشروعة فلا تترتب عليها تلك الآثار.

وبيان اتجاهات العلماء في هذه المسألة يقتضينا أن نعرض للنهي في حالتين:

الأولى: حالة الإطلاق: وهي ما إذا ورد دون أن ترافقه قرينة تشعر بأن النهي عن العمل، كان لذات المنهي عنه أو لغيره.

الثانية: حالة وروده مع قرينة، تشعر أن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه، أو وصفه، أو أمر خارج عنه[1].

أولاً- حالة ورود النهي مطلقًا:

فإذا ورد النهي مطلقًا دون أي قرينة تشعر بما ذكرنا: فجماهير الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة وأهل الظاهر متفقون على أن النهي في هذا الحال: يدل على فساد المنهي عنه وبطلانه، سواء أكان ذلك في العبادات أم في المعاملات، ونسب الآمدي هذا القول إلى بعض الحنفية أيضاً[2].

وذهب الحنفية وبعض محققي الشافعية: إلى أن النهي في هذه الحال: لا يقتضي فساد المنهي عنه، وهو الصحيح عند الزيدية[3].

---

(١) راجع: «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٥). «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٣٢٩).

(٢) «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٥-٢٧٦). «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٢٥٧-٢٥٨).

(٣) «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٢٥٦). «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٥-٢٧٦)، «منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول»: (ص٢٣).

وذهب آخرون: كأبي الحسين البصري والغزالي: إلى أن النهي في هذه الحال يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات(١).

ثانيًا- حالة ورود النهي مع قرينة:

أما إذا ورد النهي مقترنًا بما يدل على أنه لذات المنهي عنه، أو لغيره، فذلك لا يعدو أوضاعًا ثلاثة نعرض لها فيما يلي:

الأول: أن يكون النهي عن العمل لذاته وحقيقته سواء أكان ذلك في العبادات، أم في عقود المعاملات والأنكحة.

وذلك كالنهي عن بيع الميتة المحرمة في القرآن بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ..﴾ الآية(٢)، والتي جاء النص على حرمة بيعها بقوله ﷺ: «إن الله ورسوله حرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام»(٣)، وكالنهي عن بيع حبل الحبَلة: أي الجنين الذي في بطن الدابة الحامل. فعن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حبَل الحبَلة وكان بيعاً يتاعه أهل الجاهلية، كان الرجل يتاع الجزور إلى أن تُنْتَجَ الناقة ثم يُنتَجَ الذي في بطنها»(٤).

فالنهي في ذلك، وأمثاله في العبادات والأعمال والعقود، نهي عن العمل لذاته وحقيقته، وذلك لما هو واقع من الخلل في أركانه.

والاتفاق واقع على أن هذا النوع من النهي يقتضي بطلان المنهي عنه؛ فإذا أتى به المكلف: يقع باطلاً غير مشروع أصلاً، فلا يترتب عليه أي أثر من الآثار

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: (٢/ ٩-١١). «إرشاد الفحول»: (ص ١٠٣).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) رواه البخاري في البيوع برقم: (٢٢٣٦). ومسلم في المساقاة برقم: (١٥٨١). من حديث جابر ابن عبدالله.

(٤) رواه البخاري في البيوع برقم: (٢١٤٣). ومسلم في البيوع برقم: (١٥١٤). وحَبَل الحَبَلَة: وَلَدُ الوالدِ الذي في بطن الناقة وغيرها.

التي رتبها الشارع على العمل المشروع، فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة، ولا ينتج في العقود؛ فلا يكون البيع مثلاً سببًا للملك، والتزوج بالمحارم لا ينعقد، فلا يثبت به نسب ولا مصاهرة، ولا توارث، لانعدام محل العقد. وصلاة المحدث باطلة إذا انعدم ركن الطهارة، فلا يترتب عليها ثواب ولا تسقط بها الفريضة.

وبيع الميتة باطل أيضًا، لاختلال ركن من أركان العقد وهو المبيع. وقل مثل ذلك في بيع الجنين في بطن الناقة إلخ.. فمحل العقد -وهو المبيع- معدوم وانعدام المحل أبطل شرعية هذا البيع، فلم يكن سببًا من أسباب الملك الذي لا يقوم إلا بالمحل[1].

ومما استدل به العلماء على ما اتفقوا عليه من أن النهي عن العمل لذاته وحقيقته: يقتضي البطلان والفساد، قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[2] والمنهي عنه هو على غير أمر الشارع قطعًا، إذ المنهي عنه ليس مأمورًا به؛ ولذلك يكون مردودًا بنص الحديث أي باطلاً لا حكم له، فهو معدوم المشروعية أصلاً، لا يترتب عليه أي أثر من آثار العمل المشروع.

ثم إن الصحابة ومن بعدهم، كانوا دائمًا يستدلون على بطلان الأفعال والعقود بنهي الشارع عنها من غير نكير من أحد منهم، وذلك كاستدلال ابن عمر على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ

---

(١) انظر: «الموطأ مع شرح المنتقى»: (٥/ ٢٢). «معاني الصحاح» لابن هبيرة الحنبلي: (ص١٨٦). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٢٢٠). «فتح القدير على الهداية»: (٥/ ١٩٢).

(٢) تقدم (ص٥٩٨).

﴿مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[1]. واستدلالهم على تحريم الربا، بما ورد من النهي في الكتاب والسنة، ومثل ذلك كثير[2].

الثاني: أن يكون النهي عن العمل لوصف مجاور ينفك عنه، فهو غير لازم له؛ كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، والنهي عن البيع وقت النداء للجمعة، والنهي عن الوطء في الحيض...[3] ففي مثل هذه الأحوال يرى جمهور العلماء: أن النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده، بل يبقى صحيحًا يتصف بالمشروعية، وتترتب عليه آثاره المقصودة منه، إلا أنه يكون مكروهًا، فيترتب على فاعله الإثم.

وذلك لأن جهة المشروعية فيه، تخالف جهة النهي، فلا تلازم بينهما، إذ إن مخالفة رغبة الشارع تستوجب الإثم، ولكن لا تستوجب عدم ترتب الأثر في مثل هذه الحال، وهكذا تترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذا الوضع، باعتبار وقوعه كاملاً على وجه الحقيقة، حسبما رسم الشارع.

أما المكلف: فيناله الإثم، لما صاحب العملَ من مخالفة رغبة الشارع التي هي خارجة عن تلك الحقيقة[4]. فالوطء في الحيض تترتب عليه آثاره وإن أثم فاعله، فتعتبر الزوجة الموطوءة في الحيض: مدخولاً بها حقيقة، وتحل لزوجها الأول

---

(1) سورة البقرة، الآية: ٢٢١.

(2) وانظر: «مختصر المنتهى» لابن الحاجب مع «حاشيتي العضد والسعد»: (٢/ ٩٦). «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٩-٢٨٢). «إرشاد الفحول» للشوكاني: (ص١٠٤).

(3) راجع: «المهذب»: (١/ ١١٠). «أصول السرخسي»: (١/ ٨١). «الفروق» للقرافي: (٢/ ٨٤).

(4) «أصول السرخسي»: (١/ ٨١)، «الفروق» للقرافي: (٢/ ٨٤).

الذي طلقها ثلاثًا من قبل. والصلاة في الأرض المغصوبة تبرئ ذمة المكلف من الصلاة، ولكنه يأثم بسبب ما جاورها من الغصب، فالصلاة صحيحة، وإثم الغصب ثابت على المغتصب[١].

الثالث: أن يكون النهي لوصف لازم للمنهي عنه، كالنهي عن صوم العيد، والنهي عن البيع المشتمل على الربا، والنهي عن البيع بشرط يخالف مقتضى العقد[٢]... وقد اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة:

أ- ذهب الجمهور: إلى أن النهي عن العمل لوصف لازم له، يقتضي فساد كل من أصل العمل ووصفه، ويطلقون عليه اسم الفاسد والباطل، وبذلك يكون نظيرَ النهي عن العمل لذاته، فهو مثله غير مشروع، ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره المقصودة منه. وهكذا يقررون أن النهي عن العمل لذاته، والنهي عنه لوصفه اللازم له، سيان في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه، واعتباره غير مشروع، لا بأصله ولا بوصفه.

ب- وذهب الحنفية: إلى أن النهي في هذه الحال يقتضي فساد الوصف فقط. أما أصل العمل: فهو باق على مشروعيته، ويطلقون عليه اسم الفاسد ويرتبون عليه بعض الآثار دون بعض.

(١) وانظر: «المهذب» للشيرازي: (١/ ٦٤) فما بعد. «التحرير» مع «التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣٠). «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٢١٦).

(٢) روى أحمد والبخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ «نهى عن صوم يومين: يوم الفطر، ويوم النحر». وانظر: «المسند» رقم: (١١٤٠٩). «الجامع الصحيح» للبخاري مع «الفتح» رقم: (١٩٩١). «صحيح مسلم» رقم: (٨٢٧). «السنن الكبرى» للبيهقي: (٢/ ٤٥٢).

فصوم يومي الفطر والنحر، والبيع المشتمل على الربا، والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد[1]: هي من قبيل (الباطل) عند الجمهور، و(الفاسد) عند الحنفية.

مما استدل به الجمهور:

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه: بأن طلب الشارعِ تلك المأمورات الشرعية، ونهيَه أن تكون متصفة بوصف خاص، كما في النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر، وكما في النهي عن البيع بشرط يخالف مقتضى العقد، وكالذي نراه في كثير من المنهيات: يدل بوضوح على أن الشارع إنما يريد القيام بالعمل الذي أمر به، خاليًا عن ذلك الوصف المنهي عنه.

فإن وقع العمل المأمور به متصفًا بالوصف المنهي عنه: لم يعتبر أنه ذلك العمل الذي طلبه الشارع؛ ولذا لا ينبني عليه الأثر الذي رتَّبه على وجوده وقصده منه؛ لأنه غير مشروع، باعتبار أن مطلق النهي يعني انعدام كون المنهي عنه مشروعًا، وصفة القبح في المنهي عنه -وإن كانت لمعنى اتصل به وصفًا-: فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعًا؛ لأن ذلك الوصف لا يفارق المنهي عنه، ومع وجوده لا يكون مشروعًا، فبه يخرج من أن يكون مشروعًا أصلاً، يؤيد ذلك حديث: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[2]. وهذا هو المنقول عن السلف من احتجاجهم بالنهي على بطلان العديد من التصرفات الشرعية[3].

---

(١) أخرج الطبراني في «المعجم الأوسط» أن النبي ﷺ «نهى عن بيع وشرط». وانظر «معجم الزوائد..» للهيثمي: (٤/ ٨٤).

(٢) تقدم (ص٥٩٨).

(٣) راجع: «روضة الناظر» لابن قدامة: (٢/ ١٤٤). «الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٧٩).

مما استدل به الحنفية:

يرى الحنفية أن كون النهي عن الأمر الشرعي لوصفه: يقتضي مشروعيته بأصله؛ فالنهي عنه لوصفه لا يستوي مع النهي عنه لذاته وحقيقته؛ لأنه لو كان الأمر كذلك: لامتنع المسمى وهو ذلك الأمر المشروع، لامتناع كونه قبيحًا لعينه حال كونه مشروعًا أمر به الشارع[1].

فمثلاً النهي عن صوم العيد: معناه أمر الشارع المكلف بالامتناع عن إحداث صيام يوم العيد على وضعه الشرعي؛ فلو اعتبر النهي عن الصيام نهيًا لذات الصوم وحقيقته: لكان الصيام يوم العيد قبيحًا لذاته، أي لأنه صيام، ولا يمكن أن يكون ذلك في عرف الشريعة وقواعدها؛ لأن الصيام لذاته عبادة رتب الشارع على فعلها الثواب، ولا يمكن أن يكون الأمر القبيح لذاته قُربة وطريقًا إلى الثواب، بل لا يمكن أن يكون لذلك مشروعًا، ولذلك وجب أن ينصرف النهي -كما قدمنا- إلى الوصف اللازم له.

فالصيام المنهي عنه يوم العيد: مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته؛ ولكنه قبيح لما اتصل به، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم.

وقل مثل ذلك في البيع بشرط فاسد؛ فالبيع الذي نهي عنه في هذه الحال: مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته، ولكنه قبيح لما اتصل به، وهو الشرط الذي ينافي مقتضى العقد، وهذا يقال في سائر الحالات؛ سواء أكان المنهي عنه لوصفه: عبادةً من العبادات، أم عقدًا من العقود الشرعية في الأنكحة والمعاملات[2].

---

(١) وانظر: «التوضيح مع التلويح»: (١/ ٢١٦) فما بعدها. «تفسير النصوص» للمؤلف: (٢/ ٤٠٤) فما بعدها.

(٢) «أصول السرخسي»: (١/ ٨٥). «التوضيح والتلويح»: (١/ ٢١٦-٢١٧).

من أجل هذا: يثبت لكل من الأصل والوصف مقتضاه؛ فالبيع مثلاً فيما ذكرنا يثبت به الملك لوجود حقيقته بتوافر الركن والمحل، وفي الوقت نفسه يجب فسخه خروجًا من الحرمة نظرًا لوجود الوصف المنهي عنه، وإن كان وجوب الفسخ خروجًا من الحرمة -كما يرى ابن الهمام-: لا يكون إلا فيما يمكن رفعه، كالبيع بالخمر مثلاً، إذ يمكن فسخ العقد أو الاتفاق على ثمن مشروع غير الخمر، بخلاف ما لا يمكن رفعه، كحلٍّ ما ذبح وهو ملك الغير؛ فإذا ذبح ملك الغير فالحل واقع مع الإثم على الفاعل، ولكن الرفع غير ممكن، إذ لا قدرة للعبد على رفع المعصية المترتبة على هذا الفعل المنهي عنه -وهو ذبحه حيوان الغير بغير إذنه- بإعادته إلى ملك صاحبه وبالروح، فلا يكون مأمورًا بهذا[1].

ثمرة الاختلاف بين الاتجاهين:

وهكذا نرى مما سبق: أن المنهي عنه لوصفه، هو عند الجمهور كالمنهي عنه لذاته وحقيقته؛ فيقع من المكلف باطلاً غير مشروع، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لأمر مجاور، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة.

وأما عند الحنفية: فهو صحيح بأصله دون وصفه، ويطلقون عليه اسم الفاسد، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لذات المنهي عنه حقيقة، كبيع الجنين في بطن أمه.

---

(١) راجع: «أصول السرخسي»: (١/ ٨٥). «التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣٤). وانظر: عرض المحقق القرافي من المالكية لمذهب الحنفية هذا في «الفروق»: (٢/ ٨٢-٨٤). وقال ابن أمير الحاج في «التقرير والتحبير»: «والمفيد لهذا: ما أخرج الدارقطني بسند جيد عن رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه».

وبناء على ذلك؛ لم يكن لدى الجمهور فرق بين الفساد والبطلان، فهما مترادفان؛ إذ كل منهما يدل على أن الفعل المنهي عنه وقع على خلاف ما طلب من المكلف؛ فلم يعتبره الشارع، ولم يرتب عليه الأثر الذي يرتبه على نظيره المشروع.

وهكذا يطلقونهما ويريدون بهما معنى واحدًا وهو: في العبادات: عدم سقوط القضاء بالفعل. وفي عقود المعاملات: تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابًا مفيدة للأحكام. وذلك على مقابلة الصحة التي تدل على أن الفعل وقع من المكلف على وفق ما طلب الشارع، فرتب عليه آثاره المقصودة منه وهي في العبادات: كون الفعل مسقطًا للقضاء، وفي عقود المعاملات: كون العقد سببًا لترتب ثمراته المطلوبة شرعًا عليه كما في ترتب الملك على البيع[1].

أما الحنفية: فقد فرقوا بين البطلان والفساد، وجعلوا كلاً منهما لمعنى.

فالبطلان: هو وقوع العمل مخالفًا لأمر الشارع في أصله ووصفه؛ ومعنى ذلك أن العمل وقع معيبًا في ذاته، ولم يرتب الشارع عليه أثرًا لذلك.

والفساد: وقوع العمل مخالفًا لأمر الشارع في وصفه دون أصله؛ ومعنى ذلك أن العمل وقع سليمًا من ناحية ذاته، وأصابه العيب الذي نهى عنه الشارع لأجله، من ناحية وصفه المتصل به.

وطبعًا: الصحة منوطة بوقوع العمل موافقًا لأمر الشارع في أصله ووصفه، ومعنى ذلك أن العمل وقع على وفق ما أمر الشارع من ناحية ذاته، ولم يصبه عيب في وصف من أوصافه جعل الشارع ينهى عنه[2].

---

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (١/ ٨٦). «التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣٢).

(٢) راجع: «أصول السرخسي»: (١/ ٨١). «التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣٢).

ولهذا كان المشهور عند علماء الحنفية، أن الصحيح ما كان مشروعًا بأصله ووصفه، والفاسد ما كان مشروعًا بأصله دون وصفه، والباطل ما ليس مشروعًا أصلاً، لا بأصله ولا بوصفه؛ ولذلك فالصحة قد تقابل الفساد كما تقابل البطلان(١).

ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح بين الجمهور والحنفية: أن الجمهور يرون أن النهي يقتضي عدم وجود المنهي عنه شرعًا، دون نظر إلى سبب النهي، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصفه -من حيث أثر النهي- كالمنهي عنه لذاته وحقيقته -بحيث يقتضي النهي فساد كل من الأصل والوصف-: لم يكن عندهم عمل مشروع بأصله دون وصفه، حتى يطلقوا عليه اسمًا هو بين الصحيح والباطل كما صنع الحنفية.

أما الحنفية: فلا يقطعون النهي عن سببه؛ بل ينظرون إلى السبب الذي من أجله كان النهي، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصف لازم له، يختلف عن المنهي عنه لذاته وحقيقته، فجعلوا أثر النهي فيه فساد الوصف فقط مع بقاء الأصل مشروعًا تترتب عليه آثاره المقصودة منه، وجعلوا أثر النهي في المنهي عنه لذاته وحقيقته، فساد كل من الأصل والوصف: كان عندهم إلى جانب الصحيح عملان:

أحدهما: غير مشروع بأصله ولا بوصفه وهو الباطل.

والثاني: مشروع بأصله دون وصفه وهو الفاسد(٢).

---

(١) وانظر: «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»: (١/ ٢٥٨-٢٥٩). «أصول السرخسي»: (١/ ٨١) فما بعدها.

(٢) انظر: «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني بتحقيق المؤلف: (ص٧٦-٧٧). «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري: (١/ ٢٥٩).

البطلان والفساد في العبادات:

على أن التفريق بين البطلان والفساد عند الحنفية كائن في عقود المعاملات. أما العبادات: فقد صرح ابن الهمام أن الفساد فيها هو البطلان؛ لأن المقصود من العبادة التقرب إلى الله تعالى ونيل ثوابه، فإذا لم يتوافر لها ما يجعلها سببًا لحكمها الذي شرعت له: تحقق فيها وصف البطلان، إذ إنها تصبح عديمة الفائدة؛ فإذا صام المكلف يوم العيد مثلاً لم ينله الثواب الذي شرع له الصوم، ولم تبرأ ذمته من صوم واجب آخر.

وقد أوضح -رحمه الله- ذلك في معرض كلامه على البطلان فقال: (ويجب مثله في العبادات، كصوم العيد، فإن النهي عنه ملازم، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فكان بعد كونه حراماً لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي: باطلاً لعدم الحل والثواب)[1].

ولما كان في النكاح ناحية تعبدية كان فاسدُهُ كباطله على حدٍ سواء[2].

وهكذا ترى أن الفساد بمعنى البطلان في العبادات، متفق عليه بين جميع الفرقاء، حتى الحنفية الذين كان التفريق بين الفساد والبطلان من اصطلاحهم. وقد بقي الاختلاف في المعاملات: ورغم حكم الحنفية بصحة الأصل دون الوصف وترتيبهم الآثار المقصودة على العمل المنهي عنه: فقد أحاطوا ذلك بوجوب إزالة سبب النهي الذي اقتضى الإثم بفساد الوصف ما أمكن.

فمثلاً: عندما يجعلون البيع بالخمر -كما مر سابقًا- سببًا للملك، يعتبرون

---

(١) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣١-٣٣٢).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني: (٢/ ٣٣٥). «فتح القدير مع الهداية» للكمال بن الهمام: (٢/ ٣٨٢).

المكلف في الوقت نفسه آثمًا ويوجبون عليه إزالة ما تسبب عنه الإثم، وذلك إما باستبدال غير الخمر بها ليكون ثمنًا في الصفقة، أو بفسخ العقد[1].

وإنه لوجيهٌ ما ذهب إليه الحنفية من تفريق بين أثر مجالُه العلاقة بين المكلف والشارع، وأثرٍ مجالُه العلاقة بين الفرد والآخرين، من حيث التعامل وتحقيق المصالح في حياة الناس ومعاشهم.

فالأثر الأول -وهو الإثم- ثابت على المكلف تجب المبادرة إلى إزالة سببه. والأثر الثاني منتج لما رتبه الشارع على العقد الذي استوفى أركانه وشروطه من ثمرات مقصودة، كما في جعل البيع سببًا للملك.

والذي يحملنا على هذا الحكم -إلى جانب ما استدل به الحنفية- ما نراه في هذا الاتجاه، من كونه أقرب إلى تيسير شؤون الحياة، وتأمين مصالح الناس التي لها في الشريعة وزن ومقدار، خصوصًا وأن الحوادث لا تتناهى، والأيام تحمل إلينا كل يوم جديدًا من العقود، وأنواع التعامل.

كما أن الحنفية، لم يغفلوا الحفاظ على إلزام المكلف العمل على التخلص من الإثم بإزالة سببه، وفي هذا جمع لسلامة العلاقة بين المكلف والشارع، وبين المكلفين والآخرين؛ لأن التعامل في شريعتنا، لا يجوز بحال أن يكون طريقًا لمعصية من شرع هذه الشريعة.

على أن أثر الاصطلاحات في مسالك هؤلاء الأئمة، مما يدعو إلى مزيد من

(١) راجع: «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/ ٣٣١-٣٣٢). «أصول السرخسي»: (١/ ٣٨). «التوضيح» لصدر الشريعة مع «التلويح» لسعد الدين التفتازاني: (١/ ٢١٨) فما بعدها.

الحذر عند التطبيق، ومبعث ذلك أن ما ذهب إليه الجمهور تسنده قوة الدليل من اللغة، وما قد يفهم من عمل السلف، هذا بالإضافة إلى شيء من الصعوبة في تطبيق مذهب الحنفية في الفروع عند استنباط الأحكام من النصوص، ونماذج ذلك عديدة في كتب الفقه ومظان الأحكام[1].

والذي يذلل العقبات: أن يجتمع للعالم -مع الذوق الفقهي والملكة- أمانةٌ تعصمه عن الانحراف، ومراقبةٌ لله فيما يأخذ وفيما يذر.

(١) وانظر: «تفسير النصوص في الفقة الإسلامي»: (٢/ ٤١٢-٤١٣) للمؤلف، وللزركشي -رحمه الله- كلام مهم في حقيقة الاختلاف بين الحنفية والجمهور في مسألة أثر المنهي عنه لوصف متصل به. انظره في كتابه «البحر المحيط»: (٢/ ١٦٥-١٦٨).

الباب الرابع

(٦١٥-٦٧٤)

الفصل الأول : الحكم عند علماء أصول الفقه .

الفصل الثاني : التعارض والترجيح .

الفَصلُ الأوَّل

الحكم عند علماء أصول الفقه

تمهيد:

لا يُعنى علماء الأصول ببحث الحاكمية؛ لأن من المسلمات أنها لله تعالى على اختلاف في طريق الوصول إلى النتيجة، وهي من العقائد، فالبحث في (الحاكم): وظيفة المعنيين بالعقائد وأصول الدين، أما أصول الفقه: فعلاقته بما يصدر عن الله مباشرة أو بالواسطة في خطابه للمكلفين؛ ولذلك بحث علماء الأصول في الحكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه؛ فكما عنوا -يرحمهم الله- بمصادر التشريع ومناهج الاستنباط: عنوا كذلك بالأحكام نفسها التي تستنبط على أساس منهجي من تلك المصادر، وذلك ما عرضوا له تحت عنوان (الحكم) وأخذ هذا الموضوع قدرًا كبيرًا من العناية، فشمل مسائل (الحكم) و(المحكوم به) و(المحكوم عليه) وما يتفرع عن ذلك.

على أنا من الناحية التاريخية: لا نجد في رسالة الإمام الشافعي التي هي أول ما دوِّن في علم أصول الفقه، بحثًا قائمًا بذاته حول (الحكم)، ولعل السبب في ذلك يعود إلى طبيعة المرحلة التي وضعت فيها (الرسالة). فالشافعي وضع المنهج الذي يعطي للمصادر مكانتها، كما رسم الخطوط الكبرى لقواعد الاستنباط من

هذه المصادر، وكان ذلك استجابة طبيعية لدواعي التدوين، ولكن تلك المرحلة لم تكن قابلة بعد لتحديد المصطلحات على الشكل الذي رأيناه فيما بعد. فكانت مباحث الحكم ثمرة من ثمار ديمومة البحث في (أصول الفقه) وتحديد المصطلحات، وما اقتضاه البعد عن السليقة الأولى، التي كانت تسيِّر ملكات الأئمة لقرب عهدهم بحملة الشريعة من تلامذة الصحابة التابعين.

ولئن كانت بحوث العلماء قد شملت الحكم والمحكوم عليه، إنا سنقدم نموذجًا من هذه البحوث موجزين الكلام عن (الحكم) فيما يلي:

التعريف بالحكم:

الحكم في اللغة: القضاء، وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعتَه من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، ومنه اشتقاق الحِكْمَة، سميت بذلك لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل والسفهاء[1].

أما في الاصطلاح: فهو «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع»[2].

والمراد من الخطاب في هذا التعريف: ما يشمل الكتاب الكريم، وغيره من الأدلة (المصادر) التي أعطاها القرآن الكريم وزنها من الاعتبار، وهي راجعة في الحقيقة إليه، وكل واحد من هذه المصادر حكم شرعي في عرف الأصوليين[3].

---

(١) وانظر: «المصباح المنير»، و«القاموس المحيط» مادة: (ح ك م).

(٢) انظر: «المستصفى»: (١/ ١٢٢). «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٣٥) فما بعد. «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٣٣). وانظر: «إرشاد الفحول» للشوكاني: (١/ ٥٦).

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٣٦). «إرشاد الفحول»: (١/ ٥٦).

أ- والمراد بالاقتضاء: طلب الشارع من المكلف فعل شيء، أو تركه، والامتناع عنه، على سبيل الإلزام، أو الترجيح.

والطلب على سبيل الإلزام: إيجاب، والثابت به الوجوب، فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ..﴾(1) حكم شرعي؛ لأنه طلبُ الشارع من المكلفين الوفاء بالعقود والالتزامات، على سبيل الجزم والإلزام، فهو يتضمن الوجوب.

أما طلب الفعل على سبيل الترجيح من غير إلزام: فهو استحباب ويفيد (الندب)، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..﴾(2). فإنه يتضمن -عند الجمهور- الندب إلى كتابة الدين وتوثيقه.

أما طلب ترك الفعل على سبيل الإلزام: فهو يفيد التحريم والثابت به الحرمة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ..﴾(3). فهو حكم شرعي يتضمن التحريم.

أما طلب ترك الفعل والكف عنه على سبيل الترجيح: فهو يفيد الكراهة، والثابت به الكراهة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾(4). فهذا النص يفيد كراهة السؤال عما يتوقع في الإجابة من إساءة للسائل، أو للآخرين، خصوصاً في قضايا التشريع(5).

---

(1) سورة المائدة، الآية: 1.

(2) سورة البقرة، الآية: 282.

(3) سورة الأنعام، الآية: 151.

(4) سورة المائدة الآية: 101.

(5) وانظر: «إرشاد الفحول»: (1/ 56-57). «أصول الفقه» للشيخ الخضري: (ص20) فما بعد.

ب- والمراد بالتخيير: التسوية بين جانبي الفعل وتركه، وإباحة كل منهما للمكلف من غير ترجيح؛ لذلك كان الثابت بالتخيير (الإباحة)[1].

من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ..﴾[2]. فهذا يفيد إباحة فعل الأكل للمكلفين، حيث نجد تسوية بين الفعل والترك دون ترجيح لأحدهما على الآخر.

وهكذا ترى أننا في حديثنا عن الاقتضاء والتخيير، وجدنا أحكامًا شرعية تكليفية خوطب بها المكلف.

جـ- أما الوضع الوارد في تعريف الحكم: فهو جعل الشارع شيئًا سببًا، أو شرطًا، أو مانعًا للآخر.

فالسبب: كما نرى في قوله تعالى بشأن الإرث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ..﴾[3]. حيث يتضمن الخطاب جعل القرابة سببًا للإرث.

ومن الشرط ما نرى في قوله تعالى في شأن الحج: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا..﴾[4]، فقد جعلت الاستطاعة شرطًا لوجوب الحج، وقد فسَّر رسول الله ﷺ الاستطاعة بأنها: الزاد والراحلة؛ فقد روى جابر وابن عمر وغيرهما -رضي الله عنهم- أن النبيَّ ﷺ سئل ما السبيل؟ قال: «الزاد والراحلة»[5].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٨٤). «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص٢٤٦) فما بعدها.

(٢) سورة طه، الآية: ٨١.

(٣) سورة النساء، الآية: ١١.

(٤) آل عمران، الآية: ٩٧.

(٥) رواه الترمذي في التفسير رقم: (٢٩٩٨)، وفي الحج رقم: (٨١٣). وابن ماجه في المناسك رقم: (٢٨٩٧). والدارقطني: (٢/ ٢١٥-٢١٨). والحاكم: (١/ ٤٤١-٤٤٢).

وفي مجال ما جعله الشارع مانعًا: نجد قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئًا»(١). فالشارع في هذا الخطاب يجعل القتل مانعًا من الميراث(٢).

الحكم الشرعي عند الفقهاء:

كما أن للحكم الشرعي حقيقة أصولية عند علماء أصول الفقه، فكذلك له حقيقة فقهية عند الفقهاء. وهو عندهم «أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء، أو تخييرًا، أو وضعًا». فالحكم حسب هذا التعريف: هو ما ثبت بالخطاب من وجوب، أو ندب، أو حرمة، أو كراهة. كوجوب الوفاء بالعقود والالتزامات، فهو أثر لخطاب الشارع وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(٣)، وكحرمة أكل أموال الناس بالباطل الثابت بخطاب الشارع: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٤).

الفرق بين الاصطلاحين:

وهكذا نرى أن الفرق بين اصطلاح الأصوليين وبين اصطلاح الفقهاء: أن الحكم عند الأصوليين: هو خطاب الشارع نفسُه؛ فالنصوص الشرعية هي الأحكام، بينما نرى أنه عند الفقهاء: الأثر الذي تقتضيه النصوص الشرعية، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾(٥). هذا النص هو

---

(١) رواه أبو داود من حديث طويل في الديات برقم: (٤٥٦٤). والترمذي في الفرائض برقم: (٢١٠٩). وابن ماجه في الديات برقم: (٢٦٤٥).

(٢) وانظر: «إرشاد الفحول»: (١/ ٥٧). «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص ٢٤٧) فما بعدها.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٨. وانظر: «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص٢١٢).

(٥) سورة النحل، الآية: ٩٠.

الحكم نفسه، ووجوب العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، الذي يعطيه النص والذي هو أثر له: هو الحكم عند الفقهاء. وقل مثل ذلك في كل النصوص المتقدمة وأمثالها، وما تضمنته من وجوب، أو حرمة، أو غيرها[١].

أقسام الحكم:

بناء على حقيقة الحكم عند الأصوليين نرى أنه ينقسم إلى قسمين[٢]:

أولهما: الحكم التكليفي.

ثانيهما: الحكم الوضعي.

فالحكم التكليفي: هو «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل طلب الفعل أو تركه، أو التخيير بين الفعل والترك».

وإنما سمي الحكم التكليفي بهذا الاسم، لأنه يتضمن تكليفَ الإنسان بالفعل أو الترك، أو تخييرَه بين الفعل والترك. وإدماج التخيير الذي يقتضي الإباحة تحت الحكم التكليفي مع أنه لا كلفة فيه، إنما كان تجوُّزًا، وعلى سبيل التغليب، ويرى البعض أن الإدماج إنما كان لأن هذا الحكم واجب الاعتقاد، والوجوب من الأحكام التكليفية[٣].

أما الحكم الوضعي: فهو «خطاب الشارع الذي يقتضي جعل شيء سببًا لشيء آخر، أو شرطًا، أو مانعًا منه»، وقد رأينا العديد من الأمثلة فيما سبق.

---

(١) المصدر السابق: (٢١٢-٢١٣). «أصول الفقه» للشيخ محمد زكريا البرديسي: (ص٤٣).

(٢) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (٢/ ٨١). «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٢٣). «تسهيل الوصول»: (ص٢٤٨).

(٣) وانظر: «علم أصول الفقه» للشيخ عبدالوهاب خلاف: (ص١٠٢).

وهكذا نرى أن حقيقة الحكم الوضعي تقوم على ربط شرعي بين أمرين: سبب ومسبب، أو شرط ومشروط، أو مانع وممنوع منه، فلا تكليف فيه ولا تخيير، وإنما هذا الربط الشرعي الذي نراه. فالفروق بينهما واضحة ومن أهمها ما يلي:

أ- في التكليفي: تكليف من الشارع بخطاب يخاطب به المكلف بفعل، أو ترك، أو تخيير.

ب- في الوضعي: ربط شرعي بين أمرين، يجعل أحدهما سببًا للآخر أو شرطًا، أو مانعًا منه.

جـ- باعتبار أن التكليف يخاطب به المكلف وهو مستوف شروط الأهلية لخطاب التكليف، نرى أن المطلوب في الحكم التكليفي، أمر مقدور للمكلف، ولا يخرج عن استطاعته؛ كالوفاء بالالتزام، وكتابة الدين، والإشهاد عليه، وغيرها، فلا تكليف إلا بمقدور، ولا تخيير إلا بين مقدور ومقدور.

أما السبب والشرط والمانع -في الحكم الوضعي-: فقد يكون كل منها مقدورًا للمكلف، كالسرقة التي جعلت سببًا للعقوبة، وكالشهادة التي جعلت شرطًا لصحة الزواج، والقتل الذي جعل مانعًا من الإرث. وقد يكون أمرًا غير مقدور له: كالقرابة التي جعلها الشارع سببًا للإرث، وبلوغ الحُلُم الذي جعله الشارع شرطاً لانتهاء الولاية على النفس، والجنون الذي جعله مانعًا من التكليف، فكل واحد من هذه الثلاثة أمر غير مقدور للمكلف[1].

---

(١) وانظر: «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢١٥-٢١٦). «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١٠٣-١٠٤).

أنواع الحكم التكليفي:

أ- اصطلاح الجمهور:

ذهب الجمهور -وفي مقدمتهم الشافعية- إلى أن الحكم التكليفي يتنوع إلى أنواع خمسة هي: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، ويسمى فعل المكلف الذي هو متعلَّق هذه الأحكام وأثرها: واجبًا، ومندوبًا، لما طلب الشارع إيقاعَه ومحرمًا، ومكروهًا لما طلب الشارع الكف عنه، ومباحًا لما خيَّر الشارع بين فعله وتركه.

ذلك أن طلب الشارع على سبيل الجزم: هو الإيجاب، وطلبه بلا جزم هو الندب، ونهيه على سبيل الجزم: هو التحريم، ونهيه لا على سبيل الجزم: هو الكراهة، وإن جعل الشارع المكلف مخيراً بين الفعل والترك فهو: الإباحة.

وسنرى أن العلماء عند بحث كل واحد من هذه الخمسة لا يفرقون عند تحديد كل منها وبيان تقسيماته بين الحكم والأثر. فيبحثون الوجوب ويعبرون بـ (الواجب) وهكذا.. لأن المهم في الموضوع ما يرتبط بالمكلف[1].

وهكذا يلاحظ أن الفعل الذي يطلب الشارع القيام به وإيقاعه على نوعين: الواجب، والمندوب. وأن الفعل الذي يطلب تركه والكف عنه على نوعين أيضًا هما: المحرم، والمكروه. وأن الفعل الذي يخير المكلف بين القيام به وتركه لا يتعدى نوعًا واحدًا، هو المباح، وتلك هي الأنواع الخمسة[2].

---

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام»: للآمدي: (١/ ١٣٦). «جمع الجوامع مع المحلي وحاشية البناني»: (١/ ٨٠) فما بعد. «أصول الفقه» للشيخ البرديسي: (ص٥٣) فما بعد.

(٢) وانظر: «خلاف»: (ص١٠٥). «البرديسي»: (ص٥٤-٥٥).

ب- اصطلاح الحنفية:

وللحنفية اصطلاح جرى على شكل آخر، يحمل شيئًا من الاختلاف اللفظي؛ فالحكم التكليفي عندهم يتنوع إلى سبعة أنواع هي: الفرض، والواجب، والمندوب، والمحرَّم، والمكروه تحريمًا، والمكروه تنزيهًا، والمباح[1].

وسنعرض لكل واحد من الأنواع الخمسة حسب اصطلاح الجمهور، مبينين خلال تناولنا لها ما هي الاعتبارات التي قام عليها الاختلاف في التنويع، وعدد الأنواع بين الجمهور والحنفية.

أولاً- الواجب:

يمكن تعريف الواجب بأنه «ما ألزم الشارع المكلف بفعله على وجه يشعر بالذم على تركه وعدم الالتزام به»[2]، وما دام تارك الفعل مذمومًا فمن الطبيعي أن تكون العقوبة أثرًا من آثار الترك وعدم الالتزام.

وخطاب الإلزام يكون على صور متعددة:

أ- فقد يكون بمادة الإلزام نفسها التي تفيد الوجوب كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3]. وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

(١) راجع «مسلم الثبوت»: (١/ ٥٧). «المرآة مع المرقاة»: (٢/ ٣٩١). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي شعبان: (ص١٤٨).

(٢) انظر: «التقرير والتحبير»: (٢/ ٨٠). «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١٠٥) فما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢١٦.

فمعنى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾، وجب عليكم، فرض عليكم، وقوله: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾(١). أي أوجبنا العمل بما فيها من أحكام. ومثله كلمة (قضى) من قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾(٢). فإن (قضى) معناها: أوجب وفرض.

ب- وقد يكون الخطاب بصفة الإلزام، كما في صيغ الأمر على إطلاقها، وعدم وجود قرينة تصرفها عن الوجوب -كما مر في مباحث الأمر(٣)- وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ..﴾(٤). وقوله ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾(٥).

جـ- وقد يكون بالتوعد على الترك، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾(٦). وقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(٧). وأكثر الواجبات ترد على هذه الصورة في نصوص الكتاب والسنة.

الفرض والواجب وموقف الحنفية:

هذا المعنى العام الذي نراه للوجوب والواجب، والذي يستوي فيه الواجب والفرض، يجده الباحث عند جميع العلماء بما فيهم الحنفية.

(١) سورة النور، الآية: ١.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٣) انظر ما سبق (ص٥٩٢).

(٤) سورة البقرة، الآية: ٤٣، ٨٣، ١١٠. سورة النساء: ٧٧. سورة النور: ٥٦. سورة المزمل: ٢٠.

(٥) سورة الحج، الآية: ٢٩.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

غير أن الحنفية -مع ذلك- يفرقون بين ما يسمى فرضًا وما يسمي واجبًا؛ وذلك تبعًا لطبيعة الدليل الذي ألزم الشارع به المكلف.

أ- فالفرض: «ما طلب الشارع من المكلف فعله على وجه الجزم والإلزام، وكان الخطاب بدليل قطعي لا شبهة فيه، كالنصوص القرآنية، والسنة المتواترة أو المشهورة التي لا احتمال في دلالتها». وذلك: كإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ..﴾[1]، وكقراءة القرآن في الصلاة، الثابتة بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ..﴾[2].

وحكم الفرض عند الحنفية: لزوم الإتيان به واستحقاق العقاب على تركه من غير عذر شرعي، وأن منكره كافر[3].

أما الواجب عندهم: فهو «ما طلب الشارع من المكلف فعله على وجه الجزم والإلزام وكان الخطاب بدليل ظني فيه شبهة، كما في خبر الواحد، ولا فرق بين أن يكون الدليل ظني الثبوت أو الدلالة»[4].

ومن أمثلة ذلك: قراءة الفاتحة في الصلاة، فقد صح عن النبي ﷺ قوله: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[5]. لكنه دليل ظني عندهم؛ لأنه من أخبار الآحاد، فلا يفيد إلا الوجوب، فقراءة الفاتحة واجبة وليست فرضًا.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٣) وانظر: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٢١-١٢٢).

(٤) «التحرير مع التقرير والتحبير»: (٢/ ٨٠). «التوضيح»: (٢/ ١٢٢). وانظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص ٢٩-٣٠).

(٥) رواه البخاري في الأذان برقم: (٧٥٦). ومسلم في الصلاة برقم: (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت.

وحكم الواجب عندهم: وجوب إقامته والإتيان به كالفرض، واستحقاق العقاب على تركه عقابًا أقل من العقاب على ترك الفرض. وأن من أنكر وجوبه لا يحكم بكفره، بل يفسق إذا تركه استخفافًا بخبر الآحاد.

وليس من هذا الباب: ما يكون من موقف المجتهد -حين لا يأخذ أحيانًا بخبر من أخبار الآحاد- من بحث ونظر واجتهاد في الحكم على الحديث؛ من حيث كونه صحيحًا، أو حسنًا، أو ضعيفًا، كما مر بنا في مباحث السنة، عندما عرضنا لأقسام الحديث الأساسية عند العلماء(١).

تنبيه:

هذا هو اصطلاح الحنفية في الفرض والواجب، يفرقون بينهما من حيث كون الخطاب بدليل قطعي أو ظني، بينما لا يفرق الجمهور هذه التفرقة، فالفرض والواجب عندهم اسمان لمسمى واحد.

غير أن الحنفية -في الواقع- لا يلتزمون هذا التحديد إلى نهاية الشوط، فتراهم كثيراً ما يطلقون الفرض على ما ثبت بدليل ظني، والواجب على ما ثبت بدليل قطعي، وذلك كقولهم: الوتر فرض، والصلاة واجبة، والزكاة واجبة، مع أن الوتر ثابت بدليل ظني -على مصطلحهم- هو قوله ﷺ: «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا»(٢)، والصلاة ثابتة بأدلة قطعية يقينية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إنَّ

---

(١) وانظر: «أصول الفقه» للبرديسي: (ص٥٥-٥٦).

(٢) أخرجه أبوداود في الصلاة برقم: (١٤١٩). ورواه الحاكم وصححه: (١/ ٣٠٥). كلهم من حديث بريدة، وله شاهد من حديث أبي أيوب الأنصاري، رواه أبوداود في الصلاة برقم: (١٤٢٢). وانظر: «نصب الراية» للزيلعي: (٢/ ١١٢).

الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾[1]. وكذلك الزكاة، حيث نرى فيما نرى من أدلتها القطعية قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا.. ﴾ إلخ[2].

ومن هنا رأيناهم يسمون الفرض الذي مثَّلنا له بالوتر: الفرضَ العملي، فهذا كالواجب بل هو الواجب نفسه عندهم، وهكذا يكون الفرض عند الحنفية على قسمين:

أ- فرض اعتقادي: وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كفرضية الصلاة والزكاة والصيام والحج..

ب- فرض عملي: وهو ما ثبت بدليل ظني كفرضية الوتر.

وحكم الفرض الاعتقادي: أنه يلزم المكلف العمل به، وإذا أنكره كان كافراً، وإذا تركه بلا عذر، ولكن دون إنكار يعتبر فاسقًا.

أما حكم الفرض العملي: فإنه يلزم المكلف به أيضًا، وإذا أنكره لا يعد كافراً[3].

هذا: ويحسن أن نتذكر هنا ما كنا أوردناه في مباحث (السنة) من أن العلماء لا يأخذون في مجال استنباط الأحكام إلا بالحديث الصحيح أو الحديث الحسن.. وفي الأخذ بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال -ضمن شروط- خلاف أشرنا إليه من قبل، وعلى كل فهو لا يصلح لأن تستنبط منه الأحكام.

(١) سورة النساء، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة التوبة، الآية، ١٠٣.

(٣) راجع: «حاشية الإزميري على المرقاة»: (٢/ ٢٩١). وانظر: «أصول الفقه» للبرديسي: (ص٥٥).

وإذن فمن المفروغ منه: أن الجمهور عندما يأخذون بالدليل الظني -وهو من أخبار الآحاد- فهذا الذي يأخذون به حديث موثوق بصحته، صالح لأن تستنبط منه الأحكام، وأن يكون دليلاً عليها، فصحة الحديث مثلاً بالنسبة للفاتحة، تكفي في اعتبارها فرضًا يمثل ركنًا من أركان الصلاة، خصوصًا إذا علمنا أن هذا بيان من النبي ﷺ لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[1] ويبدو أن ما جنح إليه الجمهور وهم الشافعية ومن معهم من الحنفية هو أولى من عدة وجوه أهمها ما يلي:

١- يلاحظ أن الواجب والفرض لغة: مترادفان في بعض وجوه المعنى، وفي ميدان النصوص الشرعية: رأينا أن الفرض والواجب يلتقيان على معنى واحد، وما أوردناه عند الحديث عن صور الإيجاب والإلزام يعطي ذلك بوضوح ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾، ﴿أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾، وهذا في الحقيقة ما دعا الحنفية إلى تقسيم الفرض إلى قسمين: عملي، واعتقادي. والعملي هو الواجب نفسه؛ كصلاة الوتر كما تقدم.

٢- كما يلاحظ من ناحية الآثار التي تترتب على التفريق بين الفرض والواجب، أنها -وإن كانت نتيجة انقسام الدليل إلى قطعي وظني- إلا أنه يترتب على هذه التفرقة أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان.

فالصحابي الذي روى حديث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» تكون قراءة الفاتحة عنده فرضًا؛ لكون الدليل بالنسبة إليه قطعيًا لا شبهة فيه، أما من وراءه ممن نُقل إليه حديث الفاتحة نفسه: فتكون الفاتحة بالنسبة إليه واجبة في الصلاة، لا فرضًا، وذلك لوجود شيء من الاحتمال في الدليل عليها، مع أن خطاب التكليف واحد للجميع لا فرق فيه بين صحابي وغيره[2].

(١) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢) وانظر «شرح الكوكب المنير» لابن البخار: (١/ ٣٥١) فما بعد.

٣- إن اختلاف الطريق في ثبوت الواجب لا يؤدي إلى اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب؛ ولذلك رأينا الآمدي بعد أن أيد مذهب الجمهور في عدم التفريق بين الفرض والواجب يقول: «والأشبه ما ذكره أصحابنا من حيث إن الاختلاف في طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلومًا، وهذا مظنونًا، غيرُ موجب لاختلافِ ما ثبت به»، ثم قال: «ولهذا فإن اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء، والقوة والضعف، بحيث إن المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته، من حيث هو واجب»[1].

أقسام الواجب:

نريد بالواجب هنا ما يرادف الفرض، كما هو مذهب الجمهور، وقد قسمه العلماء إلى عدة أقسام، كل قسم منها بناء على اعتبار معيَّن، فهو يقسم باعتبار وقت الأداء، ويقسم باعتبار المطلوب فيه من حيث التقدير وعدم التقدير، ويقسم باعتبار تعيُّن الأمر المكلف بأدائه، وعدم تعيُّنه، ويقسم باعتبار المقدار المطلوب منه.

تقسيم الواجب باعتبار وقت الأداء:

ينقسم الواجب بالنظر إلى وقت أدائه: إلى واجب مطلق من الزمان، وواجب مقيد بالزمان.

أ- فالواجب المطلق عن الزمان: «هو ما طلب الشارع فعله دون تعيين وقت محدد لأدائه»[2]، وحكمه: أنه يكفي أداؤه في أي وقت من العمر، ولا يذم المكلف

---

(١) راجع: «الإحكام للآمدي»: (١/ ١٤٠). «سلم الوصول لشرح نهاية السول» للشيخ بخيت المطيعي: (١/ ٧١).

(٢) وانظر «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٥٨) «حاشية البناني على جمع الجوامع»: (١/ ١٩٣).

إن أخره عن وقت الاستطاعة إلى وقت آخر يستطيعه، وذلك كالكفارات، ونذر الصيام في وقت غير معيَّن.

ففي كفارة اليمين المنعقدة: من حنث بيمينه، ووجبت عليه الكفارة يمكن أن يكفِّر مباشرة أو على التراخي.

ومن نذر الصيام في وقت غير معيَّن: كان له الوفاء بهذا النذر في أي وقت شاء، ولا إثم عليه في تأخيره[1].

ولكن بالرغم من هذه السعة في شأن الواجب المطلق فإن المكلف ينبغي عليه أن يبادر إلى الأداء عند الاستطاعة؛ لأن الأجل بيد الله، والإنسان غير ضامن أن يعيش إلى زمن يؤدي فيه ذلك الواجب، والمسارعة إلى إبراء الذمة أولى وأحرى.

ب- أما الواجب المقيد بزمان: «فهو ما طلب الشارع فعله مع تعيين وقت محدد لأدائه، فيكون الزمان المعيّن أمارة الوجوب فيه»، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، والحج، فقد جعل الله لكل فريضة من هذه الفرائض وقتًا محددًا لأدائها.

وهذا الواجب إذا قام به المكلف في وقته الذي حدده الشارع على وجه الكمال والاستيفاء لجميع أركانه وشروطه، سمي فعله: أداء.

وإذا فعله في وقته المحدد ولكن غير كامل، ثم أعاده في الوقت كاملاً سمي هذا الفعل الثاني: إعادة، كما إذا أدى المكلف صلاة من الصلوات بالتيمم لعدم وجود الماء، ثم وجد الماء قبل خروج الوقت فتوضأ وصلى من جديد[2].

---

(١) انظر: «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (١٠٦-١٠٧). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص٢٢١-٢٢٢).

(٢) «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (١/ ٨٥) «البناني وشرح جمع الجوامع» (١/ ٩٠) «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان (ص٢٢١).

وإذا قام المكلف بفعل الواجب المؤقت بعد وقته الذي حدده الشارع، سمي فعله: قضاء، كمن صلى الظهر بعد دخول وقت العصر، أو صلى الفجر بعد طلوع الشمس[1].

تقسيم الواجب بالنظر إلى التقدير:

وينقسم الواجب باعتبار تقدير المطلوب فيه، وعدم تقديره إلى: واجب محدد أي له حد محدود، وواجب غير محدد أي غير مقدر بحد محدود.

أ- فالواجب المحدد: هو «الذي حدده الشارع وعين مقداره» وذلك كزكاة الأموال، ونفقة الزوجية بعد التقدير..

وحكم هذا النوع من الواجب: أنه يجب في الذمة، وتبقى مشغولة به حتى يؤديه المكلف على الوجه المشروع، والمقدار الذي حدده الشارع، كما تصح المطالبة به إن كان ماليًا دون توقف على القضاء أو الرضا، والزكاة عند الجمهور تكون دينًا في الذمة إذا لم تؤد في ميقاتها، ولها مرتبتها مع ديون العباد، ويجب أداؤها من التركة إذا مات المكلف قبل أن يؤديها[2].

ب- أما الواجب غير المحدد: فهو «الذي طلبه الشارع دون تعيين لمقداره» كالإنفاق في سبيل الله، وإغاثة الملهوف، وعمل الخير على وجه العموم، فنرى الشارع قد أكد في طلبه، إلا أنه لم يعين له مقدارًا يكون هو المطلوب فيه، ولعل الحكمة في ذلك: أن المقصود دفع الأذى وسد الحاجة، والمقدار الذي يفي بهذا

---

(١) انظر: «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢٢١). «أصول الفقه» للبرديسي: (ص ٥٨).

(٢) انظر: «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١٠٩-١١٠). «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢٢٣) فما بعدها.

المقصود يختلف باختلاف الأحوال، والحاجات المطلوبة، وظروف المحتاجين ومن هنا قال عمر: «إن في المال حقاً سوى الزكاة».

وحكم هذا الواجب: أنه لا يثبت دينًا في الذمة وإن كان ماليًا إلا بالقضاء أو الرضا، إلا أنها تكون مشغولة من الناحية الدينية، وإن كان غير مقدر، فالمكلف حين يطالبه الشارع بالإنفاق: تكون ذمته مشغولة دينًا حتى يؤدي الواجب الذي يستطيعه، ولا يخرج من العهدة إلا بهذا[1].

تقسيم الواجب باعتبار تعين المكلف بأدائه:

وينقسم الواجب باعتبار تعين المكلف بأدائه وعدم تعينه إلى (واجب عيني)، وواجب على الكفاية (كفائي):

أ- فالواجب العيني: «هو الذي يطلب الشارع فعله والقيام به من كل واحد من المكلفين بعينه، بحيث إذا تركه أي فرد من الأفراد أثم واستحق الذم»، وذلك كالفرائض المطلوبة، وكالوفاء بالعقود، واجتناب الخمر والميسر والربا، وما إلى ذلك من أمور تدخل تحت امتثال الأوامر واجتناب النواهي.

وسمي هذا الواجب عينيًا؛ لأن كل واحد من المكلفين يتوجه إليه خطاب التكليف بعينه، ولو قام به سائر المكلفين لا يسقط عنه التكليف به.

وحكم الواجب العيني: أن كل واحد من المكلفين يلزم بالإتيان به، ولو قام به البعض لا يسقط عن الباقين[2].

---

(١) انظر «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص٢٧٥) فما بعد: «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١١٠)، «أصول الفقه» لشعبان: (ص٢٢٢).

(٢) انظر «نهاية السول» للإسنوي: (١/ ١٨٥) فما بعد «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٣٥).

ب- أما الواجب الكفائي: «فهو الذي يطلب الشارع فعله والقيام به من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم جميعهم»، وأمثلته كثيرة وفيرة، منها على سبيل العد لا الحصر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعلم الصناعات والعلوم التي تحتاج إليها الأمة، ولا يستغني عنها المجتمع في المجال الاقتصادي والاجتماعي، وما إلى ذلك من الواجبات التي أوجب الشارع على الجماعة تحقيقها متعاونة متكافلة؛ ولذا طلبها على وجه العموم، ولم يطلبها من فرد أو أفراد معينين. وفي ذلك ما فيه من الحكم العالية التي تنطوي عليها أحكام الشريعة حين تنظر إلى الجماعة وحدة متكاملة، تخاطبها بالأمر الذي لابد من تحقيقه فيها كجماعة، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين، وبذلك تفيد من كل الطاقات، والمواهب المختلفة، والكفاءات التي قد توجد هنا، ولا توجد هناك.

وعلى هذا الأساس يكون من لم يقم بالواجب كأنه قام به؛ لأنه قد لا يستطيع أن يقوم بهذا الواجب الآخر، أولئك الذين قاموا بالواجب الأول وهكذا..

فما دامت المصلحة تتحقق بوجود الواجب الكفائي من بعض المكلفين، ولا يتوقف تحققها على قيام كل مكلف بها!! كان حكم الشارع أن قيام بعض المكلفين بالواجب الكفائي، يسقطه عن باقي المكلفين[1].

لذلك كان حكم الواجب الكفائي عند العلماء أنه إذا قام به البعض سقط عن الباقين وارتفع الإثم عن الجميع، ولكن إذا لم يأت به أحدٌ من المكلفين كانوا آثمين جميعًا، فلو فُرض أن علمًا من العلوم تحتاجه الجماعة، ولم يقم بتعلمه والإفادة منه لتحقيق المصلحة، أحد من أفراد الجماعة، لحق الإثم كل واحد من أفرادها، واعتبروا جميعًا مقصرين في القيام بذلك الواجب[2].

(١) المصدر السابق: (١/ ١٨٧) وانظر تفصيلاً نافعاً عند شيخنا أبي زهرة في «أصول الفقه»: (ص٣٥-٣٨).

(٢) وانظر «الأم» (١/ ٢٧٤) «فواتح الرحموت» (١/ ٦٦).

والسبب في ذلك: أن الجماعة مطالبة بتهيئة الأسباب لأداء الفروض الكفائية، فيكون منها العلماء الباحثون، والصناع الماهرون، والأطباء والمهندسون، والقادة والفنيون، في كل مجال من المجالات التي لها صلة بحياة الأمة وكيانها، ومن كانت عنده الكفاءة لأن يكون واحدًا من هؤلاء المذكورين ومن على شاكلتهم، كان مطالبًا على الخصوص فيما هو أهل له.

والذي يجب أن يقال بعد ذلك: هو أن الواجب الكفائي، قد ينقلب إلى واجب عيني إذا تعين فرد لأدائه؛ كأن تتوقف مصلحة الدفاع عن البلاد على نوع معين من المعرفة لا يتقنه إلا فرد أو مجموعة أفراد، كان واجبًا عينيًا على هذا الفرد أو مجموعة الأفراد أن يقدموا هذه المعرفة، وكما لو لم يكن في بلدة ما إلا طبيب واحد، فإن إسعاف المريض يكون واجبًا عينياً على هذا الطبيب، وقل مثل هذا في جريمة قتل مثلاً وقعت لم يشهدها إلا شخص واحد، كانت الشهادة واجبًا عينياً عليه، والأمثلة كثيرة لمن أراد الاستقصاء[1].

تقسيم الواجب باعتبار تعيُّن المطلوب:

وباعتبار تعين المطلوب فعله وعدم تعينه ينقسم إلى: واجب معين، وواجب مخيَّر أوجبهم في أقسام محصورة[2]:

أ- فالواجب المعيَّن: هو «ما يكون المطلوب فيه متعينًا من غير تخيير بين أفراد مختلفة»، كأداء الدين، ورد المغصوب، والصلاة، والصيام وأداء الزكاة، وحكم هذا الواجب: أن المكلف لا تبرأ ذمته إلا بأن يفعله بعينه.

---

(١) انظر تحقيقًا غزير الفائدة حول فرض الكفاية للشاطبي -رحمه الله- في «الموافقات»: (١/ ٢٤٩) فما بعد. «مناهج العقول» للبدخشي: (١/ ١١٧-١١٨) «شرح تفتيح الفصول»: (ص١٥٦).

(٢) انظر «المستصفى»: (١/ ٤٣) «المدخل إلى مذهب أحمد» (ص٥٩) فما بعد: «الموافقات» للشاطبي: (١/ ٢٥٠-٢٥٢).

ب- أما الواجب المخيَّر: «فهو الذي لا يكون مطلوبًا للشارع بعينه، ولكن ضمن أمرين أو عدة أمور معينة»، فقد يكون التخيير بين أمرين: كما في تخيير الإمام بين المنِّ والفداء بالنسبة للأسرى في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا..﴾[1]. وقد يكون التخيير بين أكثر من اثنين، كما في كفارة اليمين، فالواجب على من حلف على شيء ثم حنث بيمينه، واحد من ثلاثة أمور هي: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإن لم يستطع الحانث أن يفعل واحدًا من هذه الثلاثة، لزمه صيام ثلاثة أيام.

ومن هنا كان حكم هذا النوع من الواجب أن ما يجب على المكلف الإتيان به هو واحد من الأمور التي جرى فيها تخيير الشارع، فإذا فعله برئت ذمته، وإن لم يأت بواحد منها استحق العقاب ووقع في الإثم[2].

ثانياً- المندوب:

المندوب لغة: من الندب، وهو الدعوة. يقال: ندبه إلى كذا دعاه إليه، وكثيراً ما يستعمل في الدعوة إلى الأمر المهم كقول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهانا[3]

أما المندوب في الاصطلاح فهو: «ما طلب الشارع فعله من غير ذم على تركه مطلقًا»[4].

---

(١) سورة محمد، الآية: ٤.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ٥١) «مسلم الثبوت»: (١/ ٤٢)، «أصول الفقه» لأستاذنا أبي زهرة: (ص٣٢-٣٣). «مذكرات في أصول الفقه» للبرديسي: (ص٣٠).

(٣) «القاموس المحيط»: و«لسان العرب»: مادة: (ن د ب).

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٧٠). «المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول»: (١/ ٧٧).

والمندوب يكون طلبه من غير إلزام، وإما أن يكون ذلك صراحة، كما في تعبير (يُسنُّ، أو يندب)، وإما أن يكون بصيغة الأمر، ولكن اقترن بهذا الأمر ما يدل على الندب، مثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..﴾[1]. فهذا أمر من الشارع بكتابة الدَّين وتوثيقه حين يكون إلى أجل مسمى، والأصل أن هذا الأمر للوجوب والإلزام، ولكن اقترن بهذا النص، ما صرفه عن الوجوب إلى الندب وذلك قوله تعالى في الآية التي تلي: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾[2]. فهذا النص يدل على أن للدائن إن وثق بمدينه وائتمنه على الدَّين أن يعطيه بدون كتابة وتوثيق؛ فهذا يصرف الأمر بالكتابة عن الإلزام والوجوب إلى الندب، فتكون الكتابة مندوبة، كما هو رأي الجمهور، لا واجبة[3].

ولما كان طلب المندوب على سبيل الاستحباب، فكثيراً ما يسميه العلماء المستحب، والنافلة، والسنة... إلخ. حسب أقسام ذكرها العلماء[4].

ثالثاً- الحرام:

الحرام «ما ألزم الشارع المكلف بتركه على نحو يشعر بالذم على الفعل»[5]، والمتتبع لحالات التحريم يرى أن خطاب الشارع في إلزام المكلف بالترك يكون على عدة صور:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.

(٣) انظر: «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١١١-١١٢). «أصول الفقه» لزكي الدين شعبان: (ص٢٢٦-٢٢٧).

(٤) انظر: «المحلي على جمع الجوامع»، (١/ ٩٠)، «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٤٠٤).

(٥) «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٨٦) فما بعد، «علم أصول الفقه» للشيخ عبدالوهاب خلاف: (ص١١٣-١١٤). «أصول الفقه» لزكي الدين شعبان: (ص٢٢٨-٢٢٩).

أ- فقد يكون بمادة التحريم: كلفظ الحرمة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ..﴾(1). وكلفظ نفي الحل في قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ..﴾(2). وقد يكون بصيغة من صيغ النهي كما في قوله جلَّ وعلا: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ..﴾(3)، ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ..﴾(4).

ب- وقد يكون التحريم بالأمر بالاجتناب والترك، كما في قوله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله؛ وما هنَّ؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»(5).

جـ- وقد يكون بترتيب العقوبة على الفعل كما في الحديث الصحيح: «ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاة ماله إلا أحمي عليه في نار جهنم فيكوى به جنباه وجبهته حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»(6).

---

(1) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(2) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(3) سورة البقرة الآية: ١٨٨.

(4) سورة هود، الآية: ١١٣.

(5) أخرجه البخاري في الوصايا برقم: (٢٧٦٦) وفي الحدود برقم: (٦٨٥٧). ومسلم في الإيمان برقم: (٨٩).

(6) رواه مسلم في الزكاة برقم: (٩٨٧، ٢٦). والإمام أحمد: (٢/ ٣٨٣). وانظر: «علم الأصول الفقه» لخلاف: (ص١١٣). «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٢٤).

الحرام عند الحنفية:

يحسن أن نذكر هنا ما مرَّ في (الواجب) من قبل حيث رأينا عند الحنفية، أن ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، هو الفرض، وما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، هو الواجب.

وقد قسموا الحرام على النسق نفسه: فما ثبت بدليل قطعي الثبوت والدليل فهو (الحرام) كالزنى وشرب الخمر، وما ثبتت حرمته بدليل ظني الثبوت والدلالة فهو (المكروه تحريمًا) كما في البيع على بيع الغير والخطبة على خطبة الغير.

وليس من خلاف بين الحنفية والجمهور على حكم الحرام، والمكروه تحريمًا، فكل منهما يثاب المكلف على فعله، ويعاقب على تركه، وجاحد الحرام يحكم بكفره، أما جاحد المكروه تحريمًا؛ فلا يحكم بكفره[1].

أنواع الحرام:

والحرام عند الجمهور على نوعين:

أحدهما: (الحرام لعينه) وهو ما حكم الشارع بتحريمه ابتداء، ولأول وهلة، كالسرقة والزنا وأكل أموال الناس بالباطل، وبيع الميتة، والزواج بإحدى المحرمات من قريباته، والصلاة بغير طهارة، وغير ذلك مما حرمه الشارع تحريمًا ذاتيًا، فالتحريم في كل ما ذكرنا: وارد على ذات الفعل ابتداء، لما يشتمل عليه من المضار والمفاسد، وذلك أمر تقره الشريعة وتضعه موضعه من الأحكام، وعلى هذا كان حكم هذا النوع من الحرام أنه غير مشروع أصلاً، فلا يترتب عليه حكم

---

(١) «التحرير مع شرحه التيسير»: (٦/ ٢٦٧-٢٦٨). «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت»: (١/ ٨٥).

شرعي؛ فإذا فعله المكلف وقع باطلاً ولم يكن له أي أثر من الآثار التي يحدّدها الشارع، أو منفعة يقصدها ويطلبها، وكل ذلك لأنه لا يصلح أن يكون سببًا شرعيًا، إذ إن تحريم الفعل لذاته يوجد خللاً في أصل السبب، فالسرقة -مثلاً- لا تصلح سببًا لثبوت الملك، وتزوج المحارم -مع العلم بالتحريم- لا يثبت به ما ثبت بالزواج المشروع من النسب والتوارث، وبيع الميتة لا يترتب عليه ما يترتب على البيع المشروع من نقل الملكية من البائع إلى المشتري، ونقل الثمن من المشتري إلى البائع[1].

الثاني: (الحرام لغيره) وهو ما كان مشروعًا بأصله، ولكن عرض له ما اقتضى تحريمه، كالصيام يوم العيد الذي نهى الشارع عنه واعتبره حرامًا، فالصيام مشروع حسب الأصل؛ لأن في ذاته عبادة رتب الشارع على فعلها الثواب، ولكن حرمه الشارع في هذا اليوم الذي يعتبر الناس فيه ضيوفًا لله تعالى، وفي الصيام إعراض عن هذه الضيافة، فكان التحريم للوصف الذي اتصل به، وهو هذا الإعراض[2].

وقل مثل ذلك في البيع بشرط فاسد، فالبيع الذي نهي عنه في هذه الحال: مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته، وحرام لما اتصل به وهو الشرط الذي ينافي مقتضى العقد، والعقد مع الشرط الفاسد يترتب عليه الكثير من النزاع والخصام.

وحكم هذا النوع عند الجمهور: أنه لا يصلح سببًا شرعيًا، فلا تترتب عليه الأحكام الشرعية شأنه شأن الحرام لذاته، فالنهي عن الفعل لذاته، والنهي عنه

---

(١) انظر: «التلويح على التوضيح»: (٢/ ١٢٦)، «المرقاة مع المرآة»: (٢/ ٢٩٤)، «أصول الفقه» لشيخنا أبي زهرة: (ص٤٢-٤٣).

(٢) المصدر السابق: (ص٤٣-٤٥)، خلاف: (ص١١٣).

لوصفه اللازم له سيان، في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه، واعتباره غير مشروع بأصله ولا بوصفه؛ لأن النهي لوصف لازم للفعل اقتضى فساد الأصل والوصف، فلا يترتب على هذا النوع من الحرام أي أثر من آثاره المقصودة منه[1].

أما حكمه عند الحنفية: فهو أنه مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته؛ لأن الأركان والشروط قائمة، ولكنه غير مشروع بالنظر إلى وصفه وهو ما اتصل به، إذ إن تحريم الشارع لوصف الفعل يقتضي أنه مشروع بأصله؛ لذا فهو يصلح لأن يكون سببًا تترتب عليه الأحكام الشرعية عندهم، فعقد البيع المقترن بشرط فاسد: يترتب عليه ثبوت الملك في العوضين لكل من المتعاقدين؛ لأنه من العقود الفاسدة لا الباطلة، ولكن هذا الملك ملك خبيث بسبب نهي الشارع عنه؛ ولذلك قالوا: يجب الفسخ في العقود الفاسدة خروجًا من الحرمة[2].

أما الجمهور؛ فليس عندهم فاسد وباطل، بل كله باطل، والحنفية اعتبروا المشروع بأصله دون وصفه فاسدًا، وغير المشروع في أصله ووصفه باطلا[3].

رابعاً- المكروه:

المكروه يقابل المندوب؛ ولذلك يمكن تعريفه بأنه «ما جعل الشارع تركه أولى من فعله من غير إلزام»[4]. وذلك كما في قول الله -عز وجل-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

(١) وانظر «الرسالة» للشافعي: (ف٩٤٣)، «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٤٣-٤٤).

(٢) «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢٣٠).

(٣) انظر ما سبق في أثر النهي في المنهي عنه: (ص٦٠٦) فما بعد.

(٤) راجع: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٢٥). «المرآة مع المرقاة وحاشية الإزميري»: (٢/ ٣٩٤).

آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[1]. فقد اقترن بذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[2]. وهو قرينة صرفت النهي عن التحريم إلى الكراهة.

وحكم المكروه: أن فاعله لا يستحق العقاب، وقد يستحق اللوم والعتاب[3].

وينبغي أن يعلم أن هذا المكروه هو ما يسميه الحنفية (المكروه تنزيهًا) في مقابل ما سموه (المكروه تحريمًا)، ويعطونه التعريف نفسه، الذي يعطيه الجمهور للمكروه.

ومن أمثلة المكروه تنزيهًا عند الحنفية سؤر سباع الطير، وأكل لحوم الخيل وشرب لبنها.

وحكمه عندهم: أن فاعله لا يستحق العقاب ولا الذم، ولكنه يكون فاعلاً ما هو خلاف الأولى[4].

خامساً- المباح:

يلاحظ أن المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي واضحا الصلة في (المباح)، يقال: أباح الرجل ماله: أذن في الأخذ والترك، وجعله مطلق الطرفين[5].

(١، ٢) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(٣) «التيسير شرح التحرير»: (٢/ ٢٦٧). «مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت»: (١/ ٨٥).

(٤) (٢/ ١٢٥-١٢٦). «المرآة مع المرقاة وحاشية الإزميري»: (٢/ ٣٩٤-٣٩٥). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص٢٣٠-٢٣٢).

(٥) «المصباح المنير» مادة: (ب ا ح): (١/ ٦٥).

أما في الاصطلاح: فالمباح هو: «ما خيَّر الشارع المكلف بين فعله وتركه من غير ترجيح»[1]. وطريق الشارع للإباحة يأتي على عدة صور:

أ- فقد يكون ذلك بالنص على نفي الإثم، أو الجناح، أو الحرج، كقوله تعالى في شأن بعض المطعومات المحرمة: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ..﴾[2].

ب- وقد يكون بالتصريح بالحل: كقوله -عز وجل-: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ..﴾[3]. وقد يكون ذلك مع قرينة تدل على أنه للإباحة، كقوله -جل وعلا-: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ..﴾[4].

جـ- وقد تكون الإباحة باستصحاب الأصل، إذا لم يوجد في الفعل دليل يدل على حكمه بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، كما سبق إيضاح ذلك في (الاستصحاب)[5].

وحكم المباح: أنه لا ثواب ولا عقاب على فعله أو تركه، إلا أن يقصد المكلف بفعله الاستعانة على الواجبات والسنن، فيثاب عليه لهذا المقصد[6].

---

(١) «المستصفى» للغزالي: (١/ ٧٥). «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٧٥). «التقرير والتحبير»: (١/ ٨٠). وانظر: طريقة الشاطبي عند بحث المباح في «الموافقات»: (١/ ٦٨-٩٦).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٥.

(٤) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٥) انظر ما سبق: (ص٣٢٧) وما بعدها.

(٦) انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٧٦) فما بعد. «أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢٣٣).

هذا: ولعل من المفيد أن نذكر ما قاله العلماء، من أنه قد تعتري الفعل الواحد عدة أحكام تكليفية باعتبارات مختلفة، كالوصية؛ فإنها تابعة لحكم الموصى به، فإن كان الموصى به واجبًا، فهي واجبة، وإن كان مستحبًا، فهي مستحبة، وإن كان محرمًا فهي محرمة، وإن كان مكروهًا، فهي مكروهة، وإن كان مباحًا، فهي مباحة.

وقل مثل ذلك في الزواج؛ فقد يكون فرضاً، وقد يكون واجباً وقد يكون مندوباً، وقد يكون محرماً، وقد يكون مكروهاً تحريماً، وكل أولئك بحسب الملابسات التي تحيط به[1].

أنواع الحكم الوضعي:

كما تنوع الحكم التكليفي حسب تعريفه إلى عدة أنواع، كذلك يتنوع الحكم الوضعي -الذي هو خطاب الله تعالى بجعل شيء سببًا لشيء أو شرطًا له أو مانعًا منه- إلى عدة أنواع منها: السبب، والشرط، والمانع.. وغيرها.

أولاً- السبب:

السبب في اللغة: عبارة عما يمكن التوصلُ به إلى مقصود ما، ومنه سمي الحبل سبباً والطريق سبباً لإمكان التوصل بهما إلى المقصد[2].

أما السبب في الاصطلاح -كما عرفه الآمدي-: فهو «كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي»[3].

---

(١) وانظر: «علم أصول الفقه» لخلاف: (ص١١٦).

(٢) «المصباح المنير»، «القاموس المحيط»، «لسان العرب» مادة: (س ب ب).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام»: (١/ ١٨١) فما بعد.

والوصف: هو المعنى، فالمراد: أن يكون هذا المعنى ظاهرًا غير خفي، ومنضبطًا: أي محددًا لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، والدليل السمعي هو: ما كان من كتاب أو سنة.. ومعنى كونه معرفًا لحكم شرعي: أي علامة على الحكم الشرعي من غير أن يكون له تأثير فيه؛ لذا عرّفه الغزالي بأنه: «ما يحصل الشيء عنده لا به»[1].

وهكذا يكون السبب: هو ذلك الأمر الذي جعل الشارع وجوده علامة على وجود حكم من الأحكام، وتخلفه وانتفاءه علامة على تخلف وانتفاء ذلك الحكم.

والتعريف الذي ندير عليه الحديث -وهو تعريف الآمدي-: يشمل ما إذا كان بين الوصف وبين الحكم مناسبة ظاهرة، وما إذا لم تكن بينهما مناسبة ظاهرة.

فإذا لم يكن بين الحكم والوصف مناسبة ظاهرة كان سببًا فقط ولا يمكن أن يكون علة.. وقد رأينا أمثلة لذلك في مباحث القياس عند تحديد معنى العلة وشروطها[2].

أنواع السبب:

يتنوع السبب إلى عدة أنواع باعتبارات متعددة:

أ- فمن حيث العلاقة بالمكلف، وكون السبب فعلاً له، أو ليس له: يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: سبب هو فعل للمكلف مقدور له، كالبيع الذي يترتب عليه ملك العين المبيعة للمشتري، وملك الثمن للبائع[3].

(1) «المستصفى»: (١/ ٩٤)، وانظر «الموافقات»: (١/ ١٢٩).

(2) انظر ما سبق: (ص٢٠٦) وما بعدها، و«أصول الفقه الإسلامي» لشعبان: (ص٢٤٠).

(3) وانظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٥٦).

النوع الثاني: سبب ليس فعلاً للمكلف أصلاً، سواء أكان المترتب عليه حكمًا تكليفيًا؛ كزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر الوارد في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ..﴾[1]. أي لوقت زوال الشمس، أم كان المترتب عليه حكمًا وضعياً، كالموت من حيث هو سبب لانتقال الملكية إلى الوارث.

وإنك ترى من خلال هذين النوعين: أن السبب قد يكون سببًا لحكم تكليفي، وقد يكون سببًا لحكم وضعي[2].

هذا: ويجب التنبيه على أن السبب الذي يكون مقدوراً للمكلف متى أتى به هذا المكلف مستوفيًا شرائطه ترتب عليه المسبب، دون توقف على القصد؛ لأن ترتُّب المسبب على السبب، كان بوضع الشارع ولا دخل للمكلف به، فلا عبرة بقصده في هذه الساحة، وسيان إن قصد ترتب المسبب، أو لم يقصده[3].

فمن عقد على امرأة عقدًا شرعياً حل له الاستمتاع بها، وإن لم يقصد هو الحلَّ. ومن طلق امرأته طلاقًا رجعياً كان له مراجعتها، ولو قال: لا رجعة لي عليك. ومن اشترى شيئًا ترتب عليه ثبوت ملك العين له، قصد ثبوت الملك أو لم يقصد، وكذلك الأمر بالنسبة لملك الثمن للبائع. وقل مثل هذا في كل عقد أو تصرف قام به المكلف، فإنه يترتب عليه الحكم الذي جعله الشارع أثرًا لترتب المسبب على السبب، ولو كان المكلف الذي قام بإجراء الفعل لم يقصد هذا الترتب[4].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

(٢) «الموافقات»: (١/ ٢٩٩-٣٠٠).

(٣) «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٥٦-٥٧).

(٤) وانظر: كلام الشاطبي في «الموافقات»: (١/ ٣٠٨) فما بعد.

ب- ويتنوع السبب باعتبار المشروعية وعدمها، إلى نوعين أيضًا:

النوع الأول: السبب الممنوع: وهو ما يؤدي إلى المفسدة -في نظر الشارع- أصلاً وإن أدى إلى المصلحة تبعًا.

مثال ذلك النكاح الفاسد، فإنه يؤدي إلى المفاسد، وضياع كثير من الحقوق في الأصل، وقد يترتب عليه مصلحة، وهي لحوق الولد بأبيه.

النوع الثاني: السبب المشروع وهو ما يؤدي إلى المصلحة -في نظر الشارع- أصلاً وإن أدى إلى المفسدة تبعًا.

مثال ذلك: الجهاد، فإنه يؤدي إلى إعلاء كلمة الله، وإلى كل ما فيه مصلحة الأمة، وإن استتبع ذلك هلاك بعض الأنفس، وضياع شيء من الأموال، بحسب الظاهر[1].

ثانياً- الشرط:

الشرط في اللغة: إلزام الشيء والتزامه، كالشريطة، وجمعه شروط[2].

أما بالمعنى الاصطلاحي فهو: «ما يتوقف وجود الحكم على وجوده وجوداً شرعياً، ويكون خارجًا عن حقيقته، ويلزم من عدمه عدم الحكم». وذلك مثل: حضور الشاهدين، فإنه شرط في صحة عقد الزواج، فإذا لم يحضر عقد الزواج شاهدان، لم يصح الزواج ولم تترتب على العقد الآثار المشروعة، والشاهدان خارجان عن حقيقة الزواج، فليسا جزءاً منها، وقد يوجدان ولا يوجد الزواج.

---

(١) راجع: «المنار» للنسفي و«شرحه» لابن ملك مع «حاشيتي الرهاوي وعزمي زاده»: (٢/ ٩٢٥).

(٢) «القاموس المحيط» مادة: (ش ر ط).

وهكذا يتبين أن الشيء الذي وضع الشارع شرطًا لتحققه لا يتحقق إلا بوجود ذلك الشرط، وإن لم يكن جزءاً من حقيقته[1].

بين الشرط والركن:

يلاحظ الباحث أن الشرط والركن يتفقان من جهة، ويختلفان من جهة أخرى: فالركن هو ما يتوقف الشيء على وجوده، وكان غير خارج عن حقيقته فهو جزء منه.. وذلك كالركوع في الصلاة، فإنه جزء من حقيقة الصلاة ولا وجود لها إلا به، فهو ركن من أركانها، وكقراءة الفاتحة عند الجمهور، فإنها أيضًا جزء من حقيقة الصلاة ولا وجود لها إلا بها. وقل مثل ذلك في الإيجاب والقبول بالنسبة لعقد الزواج، فإن كلاً منهما جزء من حقيقة هذا العقد، فهو ركن من أركانه، وعدمُه يستلزم عدم وجود العقد.

وهكذا، فكما لا يتحقق ما شرط الشارع له شروطًا إلا بتحقق تلك الشروط، فكذلك ما وضع له الشارع أركانًا، لا يتحقق إلا بتحقق تلك الأركان.

إذا عرفنا ذلك، وذكرنا تعريف الشرط، أدركنا أن الركن والشرط: يتفقان من حيث إن عدم كل منهما يستلزم عدم الحكم، ويفترقان: في أن الركن جزء من ماهية (حقيقة) المشروط، أما الشرط: فهو خارج عن الحقيقة وليس جزءاً منها[2].

---

(١) انظر: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٤٥). «المنار» مع «شرحه» لابن ملك: (٢/ ٩٢٦) مع الحاشيتين.

(٢) وانظر: «التوضيح مع التلويح»: (٢/ ١٤٦) فما بعد. «علم أصول الفقه» للشيخ عبدالوهاب خلاف: (ص١١٥-١١٦).

أنواع الشرط:

يذكر العلماء للشرط أنواعًا باعتبارات متعددة نقتصر منها على ما يلي:

يتنوع الشرط من حيث ارتباطه بالسبب والمسبب إلى نوعين:

النوع الأول: الشرط المكمل للسبب، وهو الذي به يقوى السبب ويجعل مسببه -وهو الحكم- يترتب عليه.

مثال ذلك: اشتراط العمدية والعدوان في القتل الموجب للقصاص، فالقتل سبب للقصاص، ولكنه لا يرتفع إلى حد أن يترتب عليه هذا المسبب، إلا إذا توافر له شرطان هما: العمد والعدوان.

النوع الثاني: الشرط المكمل للمسبب، وهو الشرط الذي يعطي قوة للمسبب ويجعل أثره مترتبًا عليه.

من أمثلة ذلك: الطهارة فإنها شرط مكمل للصلاة التي تجب بدخول وقتها، وكذلك ستر العورة فإنه شرط مكمل لها أيضًا. فكلٌ من الطهارة وستر العورة -بالنسبة للصلاة- وهي المسبب: شرط يكمل حقيقتها ويجعل آثارها تترتب عليها: من براءة ذمة المكلف، وحصول الثواب وغيرهما.

ومثل ذلك: موت المورِّث وحياة الوارث، فإنهما شرطان للإرث المبني على قيام الزوجية والقرابة، فهما شرطان مكملان للمسبب وهو الإرث، فلا تترتب آثار الإرث من إعطاء كل ذي حق حقه في الميراث كما أراد الشارع، إلا بموت المورّث وحياة الوارث[1].

(١) راجع: «تسهيل الوصول» للمحلاوي: (ص ٢٥٧)، «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله: (ص ٣٢٥).

ثالثاً- المانع:

المانع في اللغة: الحائل بين شيئين والمنع: ضد العطاء[1].

أما في اصطلاح الأصوليين فهو: «الأمر الذي يترتب على وجوده عدم الحكم أو بطلان السبب»، فهو كما ترى نوعان:

أ- أما النوع الأول: وهو ما يترتب عليه عدم الحكم -أي عدم ترتب المسبب على السَّبب- فمثاله: قتل الوارث مورثه، كما لو قتل الأخ أخاه أو الزوج زوجته، فإن الأخوة سبب شرعي في الإرث، ولكن القتل منع من ترتب المسبب وهو الإرث على السبب وهو القرابة، وكذلك الأمر في الزوجية[2].

ب- أما النوع الثاني: وهو المانع الذي ترتب على وجوده بطلان السبب، فمثاله: ملك النصاب في الزكاة مع وجود الدين، فإن وجود الدين مانع أبطل سبب وجوب الزكاة -في هذه الحل- وهو ملك النصاب عند كثير من العلماء. وإذا بطل السبب لم يترتب المسبب، فلا تجب الزكاة على مكلف ملك نصاباً ولكنه مدين مقدم على إعطاء الفقراء وغيرهم من مستحقي الزكاة.

هذا ويلحق العلماء بأنواع الحكم الوضعي: (البطلان والفساد) والبحث فيهما وثيق الصلة بما تقدم من «أثر النهي في المنهي عنه»، فليرجع إليه[3].

---

(١) «القاموس المحيط» مادة: (م ن ع).

(٢) انظر: «جمع الجوامع مع شرحه» للمحلي: (١/ ٩٨). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص١٧١).

(٣) انظر ما سبق: (ص٦٠٠) فما بعد.

الفَصلُ الثَّاني

التعارض والترجيح

المعنى المراد - وطريقة المعالجة:

التعارض المقصود في هذا المبحث من الأصول: هو التعارض الظاهري، وهو الذي يكون مردُّه نظر المجتهد وبحثه. أما التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية: فمنتفٍ عن هذه الشريعة في ذاتها، ولا يجوز أن نحمِّل نصوص الشريعة من الكتابِ والسنة: أمراً عائداً إلى المجتهد بالنسبة إلى ما وصل إليه فهمه وإدراكه وما بانَ له؛ وهذه النصوص منزهة عن العبث والتناقض؛ فالتناقض أمارة العجز، وهو محال على الله تعالى في كلامه أو على لسان نبيه ﷺ.

وقد أوسع الإمام الشاطبي القول في ذلك في كتابه «الموافقات» فأجاد وأفاد، وكان المحور في ذلك: أن أدلة الشريعة لا تتعارض في ذاتها، بل في نظر المجتهد، ولا يوجد إجماع على تعارض دليلين[1].

والخطوة الأولى: أن يبحث المجتهد في دفع هذا التعارض؛ فإن لم يمكن دفعه بالجمع بين النصين بتخصيص العام أو تقييد المطلق وما إلى ذلك؛ كان عليه البحث في تاريخ ورود كل من هذين النصَّين؛ فإن علم تاريخهما، حكم بأن المتأخر منهما ناسخ للمتقدم، وهو ما أوضحناه فيما تقدم من مسائل النسخ.

---

(١) انظر: «الموافقات»: (٥/ ٣٤١) فما بعد؛ تحقيق مشهور آل سلمان.

أ- ومن أمثلة ذلك: ما جاء في سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٠] مع قول تعالى في السورة نفسها: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

فالآية الأولى تفيد أن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها: أن تجلس في بيت المتوفى عنها حولاً -سنةً-، وكان هذا أول الأمر، أما الآية الثانية: فتفيد أن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها: أربعة أشهر وعشرة أيام، وقد ثبت للعلماء أن الآية الثانية متأخرة عن الأولى؛ فحكموا بأنها ناسخة. وحكمها بأن تعتد المرأة عدّة الوفاة وهي أربعة أشهر وعشرة أيام: هو الثابت.

وقد نقل القرطبي عن الحافظ ابن عبدالبر -أبي عمر- أن هذا إجماع من علماء المسلمين لا خلاف فيه؛ فقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ منسوخ كله عند جمهور العلماء، وقد انعقد الإجماع على هذا النسخ وارتفع الخلاف[1].

ب- وهذا يذكرنا بمثال آخر وهو قول الله تعالى في الآية التي سبقت من سورة البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ الآية. مع قوله جل شأنه في سورة الطلاق: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾.

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٣/ ٢٢٦-٢٢٧).

فالآية الأولى: تدل على أن المرأة المتوفى عنها زوجها تكون عدتها أربعة أشهر وعشرة أيام، سواء أكانت حاملاً أم غير حامل.

وتدل الآية الثانية على أن المرأة التي توفي عنها زوجها وهي حامل: تنقضي عدتها بوضع الحمل. وقد دفع هذا التعارض الذي نراه بين هذين النصين -حيث اقتضى كل واحد منهما في واقعة واحدة وهي الحامل المتوفى عنها زوجها حكماً يخالف حكم الآخر- دُفع بما ثبت عن الصحابي عبدالله بن مسعود -رضي الله عنه-: أن الآية الثانية متأخرة في النزول عن الآية الأولى، فتكون ناسخة لها فيما تعارضا فيه -وهو دلالة الآية الأولى على أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، ودلالة الآية الثانية على أن عدتها وضع الحمل ولو بعد قليل من وفاة زوجها- وعلى هذا: يكون الحكم أن تنتهي عدتها بمجرد وضع الحمل، طالت المدة أو قصرت، وهو ما عليه جمهور الفقهاء[1].

وما جاء عن ابن مسعود -رضي الله عنه- رواه البخاري في حديث طويل جاء في آخره قوله -رضي الله عنه-: «لَنزلت سورة النساء القُصرى بعد الطولى ﴿وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾»[2] أي سورة الطلاق بعد سورة البقرة. فيكون ما جاء في سورة الطلاق ناسخاً لما جاء في سورة البقرة[3].

---

(١) وانظر تفصيلاً وافياً للإمام الشافعي في «الرسالة»: (ص٥٧٢-٥٧٦)؛ ومما قاله هناك في (ص٥٧٤): «فكانت الآية محتملة المعنيين معاً، وكان أشبههما بالمعقول الظاهر: أن يكون الحمل انقضاء العدة. قال: فدلت سنة رسول الله على أن وضع الحمل آخر العدة في الموت، مثلُ معناه في الطلاق» الفقرتان: (١٧٠٩، ١٧١٠) ثم أتى على حديث سبيعة الأسلمية الذي يأتي قريباً (ف١٧١١).

(٢) البخاري في «الجامع الصحيح» مع «الفتح» برقم: (٤٩١٠) كتاب التفسير (٨/ ٦٥٤-٦٥٦).

(٣) وذهب الحافظ ابن حجر إلى أن ذلك تخصيص لا نسخ كما عليه الجمهور -وكأنه خلاف في =

وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث أم سلمة -رضي الله عنها-: «أن سبيعة الأسلمية توفي عنها زوجها وهي حبلى، فوضعت بعد موته بأربعين ليلة، فخطبت فأنكحها رسول الله ﷺ»[1].

وإذا عمي على المجتهد تاريخ ورود النصين المتعارضين ظاهراً: وأغلق دونه باب النسخ. كان لابد من النظر في ترجيح أحد هذين النصين على الآخر بطريق من طرق الترجيح المقررة عند العلماء؛ كما في ترجيح النص على الظاهر، والمفسَّر مع النص، والمحكم على ما عداه من ظاهر ونص مفسَّر وكما في ترجيح الثابت بعبارة النص على الثابت بإشارة النص، وترجيح الثابت بالإشارة على الثابت بدلالة النص أو دلالة الاقتضاء[2]. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك مع الأمثلة عدا حكم التعارض بين النص والمفسَّر حيث تقدَّم الثاني.

وقد مثّل بعض الأصوليين للتعارض بين النص والمفسَّر وترجيح المفسَّر على النص من السنة بروايتين لحديث وردتا في شأن وضوء المستحاضة للصلاة[3].

= المصطلحات- فقال: «ومراد ابن مسعود، إن كان هناك نسخ فالمتأخر هو الناسخ، وإلا فالتحقيق أن لا نسخ هناك، بل عموم آية البقرة مخصوص بآية الطلاق»؛ «فتح الباري»: (٨/ ٦٥٥-٦٥٦)، وانظر تفصيلاً نافعاً عند الإمام الشوكاني في «فتح القدير»: (٥/ ٢٤٢).

(١) البخاري في «الجامع الصحيح» مع «الفتح» برقم: (٤٩٠٩) تفسير، مسلم في الطلاق برقم: (١٤٥٨)، الترمذي في الطلاق برقم: (١١٩٤) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في التفسير برقم: (٦٢٦).

(٢) سبق تقسيم واضح الدلالة من الألفاظ إلى ظاهر ونص ومفسَّر ومحكم، وبيان أثر التفاوت بين هذه الأقسام عند التعارض حيث يقدم الأقوى عند هذا التعارض. كما سبقت الإشارة إلى أنواع الدلالات وأثر التفاوت بينها عند التعارض حيث يقدم الأقوى أيضاً.

(٣) «أصول البزدوي» مع «كشف الأسرار»: (١/ ٥١)، ابن ملك على «المنار»: (١/ ٢٥٦)، وانظر: «تفسير النصوص» للمؤلف: (١/ ١٨٧) فما بعد.

أما الرواية الأولى: فهي ما أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن وابن حبان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حُبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله! إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا إنما ذلك عرق وليس بحيضة، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنكِ الدم ثم صلي» قال: وقال أبي: «ثم توضئي لكل صلاة متى يجيء ذلك الوقت».

القائل: وقال أبي، هشام بن عروة. وأبوه عروة بن الزبير[1].

أما الرواية الأخرى للحديث: فقد جاءت بلفظ: «توضئي لوقت كل صلاة» وقد ذكرها صاحب «الهداية» كما جاء في «فتح القدير» لابن الهمام[2]. وأوردها الزيلعي في «نصب الراية» وقال عن الحديث: غريب جداً[3]. وقد ذكر بعضهم أن الإمام أبا حنيفة -رحمه الله- رواه[4].

فالحديث في الرواية الأولى «توضئي لكل صلاة» نصٌّ في وجوب الوضوء على المستحاضة لكل صلاة ولو في وقت واحد، لأن هذا المعنى هو المتبادر فهمه، والمقصود أصالة من سياق الحديث، ولكنه يحتمل التأويل، وهو أن يكون المراد من قوله: «لكل صلاة» وقت كل صلاة؛ لأن اللام تستعار للوقت، يقال: آتيك لصلاة الظهر، أي وقتها.

(١) انظر: «الجامع الصحيح» مع «فتح القدير» رقم: (٢٢٨) كتاب الوضوء (١/ ٣٣١-٣٣٢). صحيح مسلم رقم: (٢٣٤) كتاب الحيض. «نيل الأوطار» للشوكاني: (١/ ٢٩٩). وقد أورده الطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٦٢). وابن حزم في «المحلى»: (١/ ٣٥٢).

(٢) «فتح القدير»: (١/ ١٢٥).

(٣) «نصب الراية»: (١/ ٢١٢).

(٤) وانظر «تفسير النصوص»: (١/ ١٨٨) فما بعد.

أما في الرواية الثانية: «لوقت كل صلاة» فالحديث من المفسَّر؛ إذ المعنى ليس عليها إلا وضوء واحد في وقت كل صلاة ولو صلت في الوقت عدة صلوات، وهذا المعنى لا يحتمل التأويل؛ لأن لفظ الوقت جاء في الكلام صريحاً؛ فيقدم المفسَّر على النص، ويكون واجب المستحاضة الوضوءَ عند الوقت لا عند الصلاة، وإن كان في تأويل «لكل صلاة» بـ(وقت كل صلاة) جنوح عن الحقيقة إلى المجاز بلا دليل على هذا المجاز[1].

وجدير بالذكر أن على هذا التمثيل للتعارض بين النص والمفسَّر، وتقديم الأقوى من خلال الروايتين المذكورتين: ملحوظات قد لا تحول دونه ودون أن ينطبق من الناحية النظرية على ما رسم العلماء من تعريف هذين القسمين (النص والمفسَّر) عند الحنفية[2].

تنبيه:

ما ذكرناه من مثال التعارض بين النص والمفسَّر من ألفاظ الواضح عند الحنفية بعد الإشارة إلى ما سبق من أمثلة التعارض بين الظاهر والنص وبين المحكم وبقية الأقسام: يهدينا إلى أن دلالات الألفاظ على الأحكام عند الحنفية بطرقها الأربع المتدرجة رتبةً من عبارة النص إلى إشارة النص، وتليهما دلالة النص ثم دلالة الاقتضاء؛ هذه الدلالات إنما يظهر تفاوتها في القوة عند التعارض -كما سبقت

(١) «تفسير النصوص»: (١/ ١٨٩). وانظر: «نيل الأوطار» للشوكاني شرح «منتقى الأخبار»: (١/ ٢٩٨).

(٢) أوسعت القول بعض الشيء فيما قيل في شأن هذا المثال قبولاً أو رداً في «تفسير النصوص»: (١/ ١٩٠) فما بعد، لعل في ذلك فائدة لمن أراد التوسع!

الإشارة ودلالة النص غير القياس؛ فكل حكم ثبت بواحد من هذه الطرق الأربع: فهو ثابت بظاهر النص دون القياس والرأي[1].

هذا: ومن المرجحات بين النصوص عند التعارض: ترجيح النص الدال على التحريم على النص الدال على الإباحة؛ لأن الابتعاد عن المحرم أولى بالاحتياط من فعل المباح.

من أمثلة ذلك: قول النبي ﷺ الذي أخرجه أحمد وابن خزيمة وغيرهما من رواية أبي هريرة -رضي الله عنه-: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»[2] رجحه أبو حنيفة على حديث شرب العرنيين أبوال الإبل الذي رواه البخاري وغيره[3]، فرجح التحريم مع إمكان حمل العام على ما لا يؤكل أو في غير حالة التداوي؛ لأن دفع الضرر أولى من جلب المصلحة[4].

الجمع والتوفيق بين الأدلة:

ما من ريب في أنه قد تتعذر معرفة الناسخ من النصين المتعارضين، وتنعدم طرق الترجيح التي ألمحنا إلى العديد منها؛ فإذا حصل ذلك، وكان النصان -وهما في مرتبة الصلاحية للاستنباط- وفي قوة واحدة؛ فإن المجتهد يعمد إلى التوفيق والجمع بين النصين المتعارضين، فيوفق بينهما بطريق من طرق الجمع

---

(١) وانظر: «تفسير النصوص»: (١/ ٥٨٧).

(٢) انظر: «فتح الباري»: (١/ ٣٣٦). وعند أحمد وابن ماجه: «أكثر عذاب القبر عن البول». «المسند»: (٢/ ٣٢٦). «سنن ابن ماجه» رقم: (٣٤٨).

(٣) «الجامع الصحيح» مع «الفتح» رقم: (٢٣٣) الوضوء.

(٤) وانظر «فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت»: (٢/ ٥٣). «التقرير والتحبير»: (٢/ ٥).

والتوفيق إن أمكن، ويُعمل النصين كاشفاً عن عدم التعارض. وهاكم بعض الأمثلة على ذلك:

١- أخرج البخاري بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا».

وجاء عنه -رضي الله عنه- من وجه آخر: «آخر آية نزلت على النبي ﷺ: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨١].

وطريق الجمع بين هذين القولين -كما يقول صاحب الفتح-: أن هذه الآية هي ختام الآيات المنقولة في آيات الربا، وهي معطوفة عليهن، وأما ما سيأتي في آخر سورة النساء من حديث البراء: «آخر سورة نزلت براءة، وآخر آية نزلت ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] فيجمع بينه وبين قول ابن عباس: بأن الآيتين نزلتا جميعاً، فيصدق أن كلاً منهما آخر بالنسبة لما عداهما. ويحتمل أن تكون الآخرية في آية النساء مقيدة بما يتعلق بالمواريث مثلاً، بخلاف آية البقرة، ويحتمل عكسه.

ثم قال -رحمه الله-: والأول أرجح -يعني آخرية ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا...﴾- لما في آية البقرة من الإشارة إلى معنى الوفاة المستلزمة لخاتمة النزول[1].

٢- قال الله جل شأنه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

وقال سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا

(١) «فتح الباري»: (٨/ ٢٠٥) كتاب التفسير رقم: (٤٥٤٤).

السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١].

فالآيتان متعارضتان فيما يبدو؛ لأن كلاً منهما أثبتت حكماً يخالف الحكم الآخر، إذ أوجبت الآية الأولى الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف، بينما أفادت الآية الثانية أن حق الوالدين والأقربين قائم في التركة بمقتضى وصية الله، لا بمقتضى وصية المورث؛ فالله تعالى حدّد أنصباء الوالدين والأولاد والأقربين، ولم يترك ذلك لمشيئة المورث إن شاء أوصى بذلك وإن شاء لم يوصِ.

ويمكن الجمع بينهما بحمل الآية الأولى على وجوب الوصية للوالدين والأقربين الذين منع من إرثهم مانع كاختلاف الدين، أو الأقارب الذين لا ميراث لهم كذوي الأرحام، وحمل الآية الثانية على الوارثين المذكورين فيها، حيث شرع لهم حق الميراث في التركة بوصية الله عز وجل، وبذلك يندفع التعارض.

وهذا المسلك في دفع التعارض: هو ما جرى عليه القائلون بأن آية الوصية محكمة غير منسوخة؛ لأن كثيراً من أهل العلم يرون أن آية الوصية منسوخة بآية المواريث[1] مع قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» فيما روى أبو أمامة الباهلي -رضي الله عنه-. والذي أخرجه أحمد وأصحاب السنن والدارمي[2].

وقد أخذ بوجهة القائلين بالجمع بين الآيتين من المحدثين: العلامة عبدالرحمن

(١) وانظر: «التفسير الكبير» للرازي: (٥/ ٦٥)، «التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور: (٢/ ١٤٩-١٥٠)، «فتح القدير» للشوكاني: (١/ ٢٤٥-٢٤٦).

(٢) «المسند»: (٥/ ٢٦٧)، أبو داود برقم: (٢٨٧٠)، الترمذي برقم: (٢١٢١)، النسائي في الوصايا: (١/ ٢٤٧)، ابن ماجه برقم: (٢٧١٢)، الدارمي: (٢/ ٢١٩).

ابن ناصر السعدي، ودافع عنه في تفسيره «تيسير الكريم الرحمن..» ومما قاله -رحمه الله- هناك: (.. فبهذا الجمع يحصل الاتفاق والجمع بين الآيات؛ فإنه إن أمكن الجمع كان أحسن من ادعاء النسخ الذي لم يدل عليه دليل صحيح)[(١)].

٣- روى البخاري بسنده تحت باب استقراض الإبل من كتاب الاستقراض في «الجامع الصحيح» عن أبي هريرة -رضي الله عنه- «أن رجلاً تقاضى رسولَ الله ﷺ فأغلظ له، فهمَّ به أصحابه، فقال: دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً، واشتَرُوا له بعيراً، فأعْطوهُ إياه وقالوا: لا نجد إلا أفضل من سِنِّه، قال: اشتَروه فأعطوه إياه، فإن خيركم أحسنكم قضاءً»[(٢)].

فقد دل هذا الحديث على ما ترجم له البخاري وهو جواز استقراض الإبل، ويلتحق بها -كما يقول الحافظ ابن حجر- جميع الحيوانات، وهو قول أهل العلم.

ولكنه معارض بحديث «النهي عن بيع الحيوان والحيوان نسيئة» أي إلى أجل معلوم، وهو حديث قد روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- مرفوعاً -أي إلى النبي ﷺ- وأخرجه ابن حبان والدارقطني وغيرهما وهو حديث صالح في الجملة.

وقد أخذ به الثوري والحنفية وادعى أبو جعفر الطحاوي أنه ناسخ للحديث الأول الذي رواه البخاري في استقراض الإبل[(٣)].

---

(١) «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»: (١/ ٢١٨)، وانظر: «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٤٣٤-٥٣٤)، «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبدالكريم زيدان: (ص٣٩٦-٣٩٧).

(٢) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم: (٢٣٩٠) الاستقراض: (٥/ ٥٦).

(٣) «فتح الباري»: (٥/ ٥٧).

أما صاحب «الفتح»: فقد ذهب إلى أن النسخ -كما هو معلوم- لا يثبت بالاحتمال، وأن الجمع بين الحديثين ممكن، فقد جمع بينهما الشافعي وجماعة، فجعل النهي الوارد في الحديث الثاني هو نهي النبي ﷺ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة؛ على ما إذا كان هذا البيع نسيئة -أي إلى أجل معلوم- من الجانبين؛ فهو عند الجانبين مؤخَّر إلى أجل معلوم.

وبناءً على هذا: اتجه إلى أنه يتعيَّن المصير إلى هذا الجمع المذكور؛ لأن الجمع بين الحديثين أولى من إلغاء أحدهما باتفاق[1].

ولنا أن نضيف إلى هذا: أن الحديث الأول أقوى في الرواية -كما يبدو- من الثاني؛ لأن الحفاظ -كما يقول ابن حجر- رجحوا إرساله أي كونه حديثاً مرسلاً سقط منه اسم الصحابي الذي رواه؛ وإن كان هذا لم يحُل دون حجيته عند الفقهاء.

وبعد هذه النماذج للجمع والتوفيق بإطلاق: تجدر الإشارة إلى أن العديد من العلماء أشاروا إلى ما يسعف المجتهد أكثر وأكثر في تحقيق هذا الجمع بين النصوص؛ لأن إعمال الدليلين -إن أمكن- أولى من إهمالهما؛ وذلك من خلال النظر الدقيق إلى طبيعة كل من النصين المتعارضين؛ فإن كانا عامين جمع بينهما بالتنويع، وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً كان الجمع بتخصيص العام بالخاص، فيعمل بالخاص فيما ورد فيه، ويعمل بالعام فيما وراء ذلك، أو كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً: حمل المطلق على المقيد بتوافر شرط هذا الحمل، وإلا عمل بالمقيد في موضعه وبالمطلق فيما عداه، على النحو الذي جرى تفصيله -مع الأمثلة- من قبل في مباحث العام والخاص وأحكام التخصيص، والمطلق

(١) المصدر السابق: (٥/ ٥٧).

والمقيد، وأحكام التقييد، وإذا كانا خاصين جرى الجمع عن طريق التبعيض . . . وهكذا . . .

أ- ففي قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ خطاباً للنبي ﷺ: نجد نفي الرمي وإثباته، فحمل كل واحد من التعبيرين على معنى؛ فالرسول ﷺ رمى -كما هو الظاهر- ولكن الذي جعل الرمية تؤثر ذلك التأثير العظيم بإصابته جيش الأعداء كله بحفنة التراب التي رماها ﷺ قائلاً: «شاهت الوجوه»: هو الله عز وجل؛ فالجهة منفكة -كما يقول العلماء-[1].

قال صاحب الكشاف: «يعني أن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة؛ لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمي البشر، ولكنها كانت رمية الله، حيث أثرت فيهم ذلك الأثر العظيم؛ فأثبت الرمية لرسول الله ﷺ؛ لأن صورتها وجدت منه، ونفاها عنه لأن أثرها الذي لا يطيقه البشر فِعْلُ الله عز وجل، فكان الله هو فاعل الرمية على الحقيقة، وكأنها لم توجد من الرسول ﷺ أصلاً»[2].

ب- ومن هذا الباب: ما روى مسلم وغيره عن زيد بن خالد الجهني: «أن النبي ﷺ قال: ألا أخبركم بخير الشهداء، الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها»[3].

---

(١) «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (٢/ ١٩٤). «التقرير والتحبير»: (٣/ ٤). «مرآة الأصول»: (٢/ ٣٧١).

(٢) «الكشاف»: (٢/ ١١٩). وانظر: «البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي: (٤/ ٤٧١-٤٧٢).

(٣) «صحيح مسلم» برقم: (٢٥٣٥) فضائل الصحابة.

وقال ﷺ فيما روى البخاري ومسلم وغيرهما -واللفظ لمسلم- عن عمران بن الحُصين -رضي الله عنهما- «إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» قال عمران: فلا أدري أقال رسول الله ﷺ بعد قرنه مرتين أو ثلاثة. ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون..»[1] الحديث.

فالحديث الأول يجيز قبول شهادة من شهد قبل أن تطلب منه الشهادة، دون تفريق بين أن يكون المشهود عليه حقاً من حقوق الله تعالى، أو حقاً من حقوق العباد.

أما الحديث الثاني: فلا يجيزها أصلاً، سواء أكان ذلك في حقوق الله تعالى أم في حقوق العباد. وهنا يبدو الحديثان متعارضين.

ودرءاً لهذا التعارض: يحمل الحديث الأول على الشهادة على نوع من الحقوق وهي حقوق الله سبحانه، وتكون الشهادة شهادةَ حسبةٍ، ويحمل الحديث الثاني على الشهادة على نوع آخر من الحقوق وهي حقوق العباد.

وعلى هذا: فشهادة من يشهد قبل أن تطلب منه الشهادة -وتكون حسبة- جائزة إذا كان المشهود عليه حقاً من حقوق الله جل وعلا. وشهادة من يشهد قبل أن يستشهد غير جائزة إذا كان المشهود عليه حقاً من حقوق العباد. وهذا ما اتجه إليه فريق من العلماء الذين ذهبوا إلى الجمع بين الحديثين على هذه الصورة[2]. وذهب آخرون إلى غير هذا في الجمع. والاتجاه الأول أرجح والله أعلم.

---

(١) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم: (٢٦٥١) الشهادات: (٢٥٨١٥). «صحيح مسلم» برقم: (٢٥٣٥) فضائل الصحابة.

(٢) انظر: «فتح الباري»: (٥/ ٢٥٩-٢٦٠). «أصول الفقه» للشيخ البرديسي: (ص٤٣٧-٤٣٨). «أصول الفقه الإسلامي» للزميل الدكتور وهبه الزحيلي: (٢/ ١١٧٨). وانظر: «تفسير القرآن العظيم»: (٢/ ٦٦٦).

جـ- وقد تكرر عند المتأخرين من علماء الأصول إيضاح الحمل على التبعيض في الخاصَّين بمثال صورته: أن يقول قائل مرة لمن له عليه حق الأمر: يا فلان أعط زيداً، ومرة أخرى يقول: لا تعط زيداً... هكذا. قالوا: فيحمل الأمر بالإعطاء على حال الاستقامة وعدم السَّفه، ويحمل النهي عنه على حال الانحراف والتبذير[1].

ولما كان مجال البحث في التعارض الظاهري للنصوص، ومحاولة الجمع إن لم يتوافر دليل النسخ، أو دليل مرجح: نصوص الكتاب والسنة: فلنصحب المثال التالي:

روى البخاري وغيره عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفِرَّ من المجذوم كما تفرُّ من الأسد»[2].

قال أهل اللغة: العدوى: ما يُعدي من جرب أو غيره وهو مجاوزته من صاحبه إلى غيره.

والجذم: القطع، ومنه يقال: جَذَم الإنسان إذا أصابه الجُذَام؛ لأنه يقطع اللحم ويسقطه وهو مجذوم[3].

ففي هذا الحديث: نفي للعدوى بقوله ﷺ: لا عدوى، وإثبات لها بقوله: فِرَّ من المجذوم؛ لأن الأمر الجازم بالابتعاد على هذه الصورة، يعني إثبات العدوى.

---

(١) وانظر: «التقرير والتحبير»: (٣/ ٤). «مسلم الثبوت» مع «فواتح الرحموت»: (٢/ ١٩٤). «مرآة الأصول»: (٢/ ٣٧٣). «أصول الفقه» للخضري: (ص٣٦٠).

(٢) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم: (٥٧٠٧) في الطب: (١٠/ ١٥٨).

(٣) «القاموس المحيط» و«لسان العرب» مادتا: (ع د ا، ج ذ م).

والصحيح الذي عليه الأكثرون: أنه يتعيَّن المصير إلى عدم النسخ لانتفاء الدليل على ذلك، ويحمل قوله ﷺ: «لا عدوى» على أن المراد بنفيها: نفيُ ما كانت تعتقده الجاهلية من أن الأمراض تُعدي بطبعها من غير إضافة إلى الله تعالى، فأبطل النبي ﷺ اعتقادهم ذلك، مبيناً أن شيئاً لا يعدي بطبعه وأن الله هو الذي يمرض ويشفي. ويتأكد ذلك بما ورى البخاري أيضاً عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا عدوى، فقام أعرابي فقال: أرأيت الإبل تكون في الرمال أمثالَ الظباء، فيأتيها البعير الأجرب، فتجرب؟ قال النبي ﷺ: فمن أعدى الأول»؟ [1].

كما يحمل نهيه ﷺ عن الدنوِّ من المجذوم بقوله: «وفرَّ من المجذوم كما تفرُّ من الأسد»، أنه لبيان أن هذا من الأسباب التي أجرى الله العادة بأنها تفضي إلى مسبباتها، وهذا من سننه في خلقه سبحانه وتعالى.

ففي نهيه ﷺ إثبات الأسباب ومنها العدوى، وفي نفيه إيضاح أنها لا تستقل بالتأثير، بل الله هو الذي إن شاء سلبها قواها، فلا تؤثر شيئاً، وإن شاء أبقاها، فأثرت. قال البيهقي: (وأما ما ثبت عن النبي ﷺ من أنه قال: «لا عدوى»: فهو على الوجه الذي كانوا يعتقدونه في الجاهلية، من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى، وقد يجعل الله بمشيئته مخالطة الصحيح من به شيء من هذه العيوب، سبباً لحدوث ذلك). قال الحافظ: وتبعه على ذلك ابن الصلاح في الجمع بين الحديثين ومن بعده وطائفة ممن قبله[2].

---

(١) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم: (٥٧٧٥) الطب: (١٠/ ٢٤٣-٢٤٤).

(٢) وانظر: «فتح الباري»: (١٠/ ١٦١) برقم: (٥٧٠٧) الطب باب الجُذام.

ومما يؤكد حقيقة إثبات العدوى، ولكن الخالق المؤثر هو الله عز وجل: قوله ﷺ فيما روى البخاري: «لا يوردنَّ مُمرِض على مُصِح»[1] حيث نهى ﷺ صاحب الإبل المريضة عن إيرادها على الإبل الصحيحة؛ والممرِض بضم الميم الأولى اسم فاعل من أمرض الرجُل إذا أصاب ما شيته مرض، والمصِحُّ اسم فاعل من أصحَّ إذا أصاب ماشيته عاهة ثم ذهبت عنها وصحَّت وفي روايةٍ لمسلم: «لا يوردُ» بالنفي وهو خبرٌ بمعنى النهي بدليل رواية البخاري الصريحة بالنهي. وأخرج مسلم في «صحيحه» عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ: «إنا قد بايعناك فارجع»[2] وقد اختار الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم لهذا الحديث باباً عنوانه: «باب اجتناب المجذوم ونحوه»[3].

وقال ﷺ في شأن الطاعون -كما أخرج البخاري وغيره- من رواية أسامة بن زيد: «إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها، وإذا وقع في أرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها»[2].

هذا: ومما قيل في معنى (الهامة) أنها طائر كانوا يتشاءمون بها، أو أنها -على زعمهم- روح القتيل الذي لا يدرك بثأره، تصير هامة فتقول: اسقوني، فإذا أُدرك بثأره طارت، ومما قيل في معنى (صفر): أن العرب كانت -كما يقول ابن الأثير- تزعم أن في البطن حية يقال لها: الصفر، تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه، وأنها تعُدي، فأبطل الإسلام ذلك. وقيل: أراد ﷺ به: النسيء الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، وهو تأخير المحرم إلى صفر، ويجعلون صفر هو الشهر الحرام، فأبطله.

---

(١) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري»: رقم (٥٧٧١ و٥٧٧٤) كتاب الطب باب لا عدوى.

(٢) «صحيح مسلم» برقم: (٢٢٣٢) السلام باب اجتناب المجذوم ونحوه: (٤/ ١٧٥٢).

(٣) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري»: (١٠/ ١٧٨-١٧٩) برقم: (٥٧٢٨) الطب باب ما يذكر في الطاعون.

الاستدلال عند تساقط الدليلين المتعارضين بما دونهما في الرتبة :

من الحالات التي يمكن أن تقع للمجتهد عند النظر في التعارض : أن يتعذر إمكان الجمع والتوفيق بعد أن لم يقم دليل على النسخ ؛ فإذا حصل ذلك : تساقط الدليلان، وعدل المجتهد عن الاستدلال بهما إلى الاستدلال بما دونهما في الرتبة ! كأن يكون التعارض وتعذر الجمع بين آيتين، فعندها يعدل عن الاستدلال بهما إلى الاستدلال بالسنة، وإن كان التعارض بين نصَّين من نصوص السنة، عدل عن الاستدلال بهما إلى الاستدلال بقول الصحابي عند من يحتج به -على النحو الذي رأينا من قبل- أو إلى القياس عند من لا يرى الاحتجاج به .

ومن أمثلة ذلك ما روى النسائي عن النعمان بن بشير -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال : «إذا خسفت الشمس والقمر فصلُّوا كأحدث صلاة صليتموها» وله في رواية أخرى من حديث فيه طول : «. . فإذا رأيتم ذلك فصلُّوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة»(١) .

وصحَّ عنه ﷺ فيما روى البخاري ومسلم وأصحاب السنن عن عائشة -رضي الله عنها- : «أنه صلَّى أربع ركعات في ركعتين وأربع سجدات وجهر فيها بالقراءة، كلما رفع رأسه قال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد» وفي رواية أخرى عن عبدالله بن عمرو -رضي الله عنهما- أنه ﷺ صلى بالناس ركعتين وسجدة، ثم قام فصلى ركعتين وسجدة. قالت عائشة -رضي الله عنها- : «ما ركعت ركوعاً قط ولا سجدت سجوداً قط كان أطول منه»(٢) . وفي رواية لأبي داود

---

(١) «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» : برقم : (١٠٥١) الكسوف . «صحيح مسلم بشرح النووي» : (٦/ ٢٠٣-٢٠٤)، «سنن النسائي» -المجتبى- برقم : (١٤٨٨) و(١٤٩٠) .

(٢) وانظر : «الجامع الصحيح» مع «فتح الباري» برقم : (١٠٤٦-١٠٥٠) .

عن عائشة: «فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات، وانجلت الشمس قبل أن ينصرف»[1].

فالحديث الأول الذي رواه النعمان بن بشير -رضي الله عنه- يقتضي أن صلاة الكسوف بركوع واحد وقيام واحد كبقية الصلوات، والحديث الثاني يقتضي أنها -أي صلاة الكسوف- تكون بركوعين مع قيامين في كل ركعة. وهذا تعارض بين الحديثين لم يوجد معه مرجح لأحدهما على الآخر عند الحنفية، فتركوا العمل بهما، وأخذوا بالقياس وهو قياس صلاة الكسوف على غيرها من الصلوات، وبذلك يكون الواجب في كل ركعة فيها ركوعاً واحداً وقياماً واحداً كما هو الحكم في سائر الصلوات، وقاله إبراهيم النخعي وسفيان الثوري[2].

أما الجمهور: فرأوا ما يرجح حديث عائشة، فصلاة الكسوف عندهم: ركعتان كل ركعة منهما بركوعين وقيامين[3].

فإن لم يتوافر في الشيء الذي وجد فيه النصان المتعارضان دليل دونهما: وجب العمل بالأصل العام المقرر في ذلك الشيء. وإبقاء ما كان على ما كان، كأنه لم يوجد دليل أصلاً يدل على الحكم.

أما إذا كان التعارض بين دليلين خارج النصوص كالقياس: فإن المجتهد ينظر في ترجيح أحدهما على الآخر؛ فإن ظهر له رجحان أحدهما عمل به جنوحاً إلى

---

(١) «سنن أبي داود» برقم: (١١٨٠) الصلاة: (١/ ٦٩٧-٦٩٩).

(٢) وانظر: «التلويح على التوضيح»: (٢/ ١٠٤). «أصول الفقه الإسلامي» لزكي الدين شعبان: (ص٣٩٢). «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٤٣٨-٤٣٩).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (٦/ ١٩٨). «المغني» لابن قدامة: (٣/ ٣٢٤) فما بعد. «نيل الأوطار» للشوكاني: (٣/ ٣٢٨).

الأخذ بالأقوى منهما؛ كأن تكون العلة في أحد القياسين منصوصاً عليها، والأخرى مستنبطة، عمل بما كانت علته ثابتة بالنص.

وإن كانت علة أحدهما مستنبطة بإشارة النص -مثلاً- وعلة الآخر بطريق المناسبة رجح المجتهد الأقوى وهو ما كانت علته مستنبطة بطريق إشارة النص[(١)].

فإن لم يكن هنالك مرجح لأحد القياسين على الآخر: كان على المجتهد أن يتحرى ما ينشرح له صدره ويطمئن به قلبه من القياسين؛ فإن وقع على هذا أو مثله: عمل به، وغير جائز له العدول عنه، إلا إذا نظر ثانياً فتغير اجتهاده، والملاحظ أن صاحب «مسلم الثبوت» عندما نصَّ على وجوب التحري المومى إليه قال: خلافاً للشافعي، قال صاحب «فواتح الرحموت»: فإنه -أي الشافعي- قال: لا يجب التحري بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء؛ لأنه لا معنى لإهدارهما، إذ يترتب على ذلك خلو الحادثة من الحكم، ولا معنى للعمل بأحدهما معيناً بدون مرجح؛ لأنه تحكُّم؛ فلم يبق إلا التخيير[(٢)].

ولم يرتض الشيخ الخضري ما ذهب إليه الحنفية من وجوب التحري وأن يكون مقدمة للاختيار. قال -رحمه الله-: (ولا يظهر معنى لهذا التحري الذي جعله الحنفية مقدمة للاختيار؛ لأن التحري معناه الاجتهاد حتى يصل إلى الأحرى، والفرض أن القياسين لا مرجح لأحدهما على الآخر، فلم يبق إلا أن يقال: إنه يختار أحد الحكمين، ويكون الفرق بين الشافعية والحنفية في النتيجة؛

---

(١) وانظر: «المستصفى»: (٢/ ٤٠٣). «إرشاد الفحول» للشوكاني: (٢/ ٣٩٧). «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي: (ص٤٣٩). «مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت»: (٢/ ٣٢٤-٣٢٥) مع «المستصفى».

(٢) «مسلم الثبوت» مع «فواتح الرحموت»: (٢/ ١٩٣). «أصول الفقه» للخضري: (ص٣٥٨-٣٥٩).

فالحنفية قالوا: لا يجوز العدول عما اختار إلا إذا ظهرت له نكتة تكون سبب العدول، والشافعية يقولون: له العدول، ولا نفهم معنى لمنعه من العدول عما اختاره أولاً إلا أن يراد منع المجتهد أن يتبع هواه في تشريع الحكم، فمتى وافق أحد القياسين هواه عمل به، ومتى وافقه الآخر عَدَل، ولا نظن أن أحداً يجيز ذلك»[1].

الترجيح بكثرة الأدلة:

هل تصلح كثرة الأدلة سبباً للترجيح عند التعارض؟

لقد كان للعلماء أكثر من اتجاه في هذه المسألة، فأخذ به الشافعية ومن سلك سبيلهم وعدّه الحنفية من وجوه الترجيح الفاسدة، ولعل من المفيد إثبات ما ذكره الإمام أبو المناقب الزنجاني الشافعي فيها وذلك تحت (مسائل الشهادات) من كتابه "تخريج الفروع على الأصول" حيث قال هناك[2]:

«مذهب الشافعي -رضي الله عنه- حصولُ الترجيح بكثرة الأدلة، وانضمام علة إلى علة؛ وإن صَلَحت كل واحدة أن تكون مستقلة.

واحتج في ذلك: بأنا إذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في القوة في ظننا، ثم وجدنا دليلاً آخر يُساوي أحدهما، فمجموعهما لا بد وأن يكون زائداً على ذلك الآخر؛ لأن مجموعهما أعظمُ من كل واحد منهما، وكل واحد منهما مساو لذلك الآخر، والأعظم من المساوي أعظم وأرجح[3].

---

(١) المصدر السابق: (ص٣٥٩-٣٦٠).

(٢) «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني: (ص٣٢٣-٣٢٤) تحقيق المؤلف.

(٣) وانظر: «الإحكام» للآمدي: (٤/ ٣٢٥) فما بعدها. «التوضيح والتلويح»: (٢/ ١١٤) فما بعدها.

وذهبت الحنفية[1] إلى أن الترجيح إنما يحصل بوضوح زيادة تنشأ من عين أحد الدليلين على الآخر، بصفة ناشئة منه كقولهم: هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة الصنج بصفة الثقل.

أما انضمام دليل إلى دليل، أو علة إلى علة أخرى: فلا يوجب رجحان تلك العلة.

واحتجوا في ذلك بأنا أجمعنا على أن الشهادة والفتوى لا تتقوى بكثرة العدد، فإن شهادة شاهدين وشهادة أربعة فيما يثبت بشاهدين سواء، وشهادة عشرة وشهادة أربعة فيما يثبت بأربعة سواء.

وأيضاً أجمعنا على أن الخبر الواحد لو عارضه ألف قياس يكون راجحاً على الكل، وذلك يدل على أن الترجيح لا يحصل بانضمام دليل إلى دليل.

ويتفرع عن هذا الأصل:

أن بينة ذي اليد مسموعةٌ، وتقدم على بينة الخارج عندنا، لاعتضاد بينته باليد[2].

وعندهم: لا تسمع؛ لأن اليد دليل مستقل بإثبات [الحكم] فلا يصلح [لترجيح بينة] لأنها منفصلة عن البينة»[3].

(١) انظر: «المرآة على المرقاة مع حاشية الإزميري»: (٢/ ٣٨٧). «التلويح على التوضيح»: (٢/ ١١٤) فما بعدها.

(٢) انظر: «مغني المحتاج مع المنهاج»: (٤/ ٤٨٠-٤٨١).

(٣) انظر: «كنز الدقائق مع كشف الحقائق»: (٢/ ١٠٥-١٠٦).

تنبيه:

هذا: ومن البداهة بمكان: أن نشير إلى ما يجب أن يراعى دائماً في حالة استنباط الأحكام من نصوص الشارع بعامة، وفي حالة الترجيح أو الجمع بين الأدلة المتعارضة بخاصة: الوقوف عند حدود الله في ذلك طاعةً له سبحانه، وعدم الخروج على مقاصد الشريعة السمحة وروح التشريع الرباني، الأمر الذي يجعل الشريعة تحكم الواقع إقراراً أو عدم إقرار، لا أن يكون الواقع -مهما كان شأنه- هو المرجع فيما يراد. ومما يعين على ذلك: أن تكون الموازنة بين الواقع وبين ما يجب أن يكون عند الاستنباط أو الجمع والترجيح قائمة في ضوء نشدان الحق الذي نزل به الكتاب -مصحوباً ذلك بالمراعاة الدقيقة لمقاصد الشارع الحكيم وسنن الله التي لا تتخلّف ولا تتبدَّل. والله الهادى إلى سواء السبيل.

وصلى الله وسلم وبارك على نبي الهدى والرحمة إمام المجاهدين سيد الأولين والآخرين وعلى آله وصحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

خاتمة الطبعة الأولى

وفي خاتمة المطاف: إني لأحمد الله على حسن توفيقه فيما كان من هذه الصفحات المتواضعة التي أمضينا من خلالها أشواطًا مع (أصول الفقه). فقد عرَّفت بهذا العلم، مبينًا حقيقته وأغراضه، حرصًا على أن يخرج مفهومه إلى حيِّز الإحاطة وسلامة التقدير، ثم عرضت لمصادر الشريعة وأدلتها الأصلية من: كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس، كيما تستبين مواقعها عند الباحث، فيعلم من أين يبدأ الطريق.

وعلى هدي المعالم التي ترسمها نصوص الكتاب والسنة وقفت مع القارئ وقفات، دللت فيها على تلك النماذج من عمل الأئمة في مناهج الاستنباط والتفسير، وما كان من قواعد تفتح الطريق لبيان موارد التكليف في خطاب الشارع الحكيم. هذا؛ ومع بيان دور الاجتهاد في الشريعة، وعلاقته بالقياس، ثم علاقته بالبيان وفهم النصوص ودرء التعارض الظاهري بين أدلة الترجيح أو الجمع بينها ما أمكن عندما لا يتوافر دليل النسخ.

ثم كان التعريج على الكثير من المصادر الفرعية، التي تعتبر -بحق- انعكاسًا طبيعيًا لقدرة هذه الشريعة -في واقعيتها وشمولها- على العطاء.

ثم عرضت لمباحث (الحكم) وما يتعلق به من أقسام وتفريعات حسب اعتبارات الأئمة وتقدير العلماء، وما كان لذلك من أثر في تكييف ما تعطيه دلالات الخطاب.

وعلى ما أخذت نفسي به من إيجاز قد تفرضه طبيعة المقررات والمناهج في الجامعة. كنت حريصًا على المقارنة بين المذاهب قدر المستطاع، وترجيح الرأي الذي أختاره بالدليل، قصداً إلى تنمية ملكة الطالب، وتوسيع أفقه في مواجهة النصوص، ومناقشة الأدلة، وحسن الاختيار.

كما عمدت إلى تطبيق القواعد الأصولية على النصوص، من شرعية وقانونية في كثير من الأحيان، لما في ذلك من الخروج إلى الحيِّز العملي، الذي يجعل من مناهج (أصول الفقه) -كما أراد لها واضعوها- وسيلة حية متحركة، لإدراك معالم الشريعة في أصولها، ورد الفروع إلى تلك الأصول، وسبيلاً لمواجهة الحياة الطارئة في ظل النظام الرباني، ومفتاحًا لتفسير القوانين التي اكتست ثوب العربية لغة القرآن.

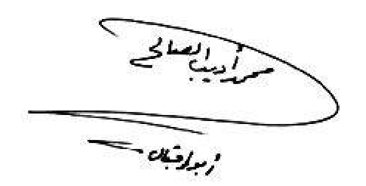
وفي أثناء المسير: لم يكن بد من تصحيح كثير من المفهومات الخاطئة، التي قد تنسب زورًا إلى أصول الفقه؛ في مجال القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة، أو العرف... وفي ظل هذه القضية: كشفت النقاب عن المرتكزات التي يجب أن تكون منطلق الباحث في الفهم والتقدير، وفي مقدمتها: أن تكون النصوص متبوعة لا تابعة، دون إغماض العين، عن مقاصد الشريعة وأغراضها، وما تمليه طبيعة التشريع السماوي في تقدير مصالح العباد.

ولكم أكون مغتبطًا حقًا إن استطعت أن أفتح للمنصفين بابًا يوصلهم إلى الكلمة الصائبة في علم (أصول الفقه) ذلك العلم، الذي يمثل جانبًا من أعلى الجوانب في حضارة الفكر الإنساني. ولن تعدم ثروتنا الأصيلة في الفقه والتشريع أولئك الذين يقدرون الكلمة قدرها، ويحملهم حب الحقيقة إلى حيث يحكمون عن بصيرة، ولا يشهدون الزور حين يُستَشهدون.

فلقد نكون -على دعاوانا العريضة- بأمسِّ الحاجة إلى سير حثيث متواصل لا يعرف الكلال، كيما نبلغ الغاية التي نطلُّ منها على الحقيقة في صنيع علمائنا الأولين، أولئك الأئمة الذين قدَّمهم لنا تاريخ الفكر الإنساني -بما وصل من آثارهم وأعمالهم- صورة صادقة للمعرفة الأمينة، والوعي المنهجي السليم.

وأخيرًا: لقد كنت على أن أوسع القول في علم الأصول، فأتناوله من أطرافه هنا وهناك: لولا الذي أشرت إليه في سياق الكلام، وما يكون من زلة، فالله المستعان على إصلاحها في قادمات الأيام؛ حيث لا تُعجل الكاتب والطابع حاجة الطلاب المُلحة إلى الكتاب قبل الامتحان.

وإني لأحتسب عند الله أن يكون ما قدَّمت زلفى إلى مرضاته، وطريقًا تصلني بحسن العاقبة، يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ وجوه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد نبي الهدى ومعلم الناس الخير، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن سلك سبيله وذاد عن هديه إلى يوم الدين.



فهرس المراجع

١ - ابن حزم لمحمد أبي زهرة - القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٣٧٣هـ.

٢ - ابن حنبل لمحمد أبي زهرة - القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٧هـ.

٣ - الإبهاج لشيخ الإسلام السبكي وولده تاج الدين السبكي في شرح المنهاج للقاضي البيضاوي - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ط١.

٤ - الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير. أحمد محمد شاكر - بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢.

٥ - أبو حنيفة لمحمد أبي زهرة. ط٢.

٦ - إحكام الأحكام لابن دقيق العيد - بيروت: دار الكتاب العربي.

٧ - الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن أبي علي سيف الدين الآمدي - القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣٣٢هـ.

٨ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم - بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.

٩ - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص - القاهرة: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ.

١٠ - أحكام القرآن لابن العربي - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٦-١٣٧٨هـ.

١١- أحكام القرآن للشافعي، جمع أبي بكر البيهقي - القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية - الطبعة الأولى ١٣٧١هـ.

١٢- أحكام القرآن للكيا الهراسي الطبري - القاهرة: دار الكتب الحديثة.

١٣- الأحكام السلطانية للقاضي محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ، ط١.

١٤- أخبار القضاة لوكيع محمد بن خلف بن حيان القاضي الباحث الملقب بوكيع، تعليق عبدالعزيز المراغي - القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ.

١٥- اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير مع شرحه الباعث الحثيث لأحمد محمد شاكر - بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢.

١٦- إرشاد الفحول، لمحمد علي الشوكاني. - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ.

١٧- أساس البلاغة للزمخشري؛ تحقيق عبدالرحيم محمود - بيروت: دار المعرفة - ١٣٩٩هـ.

١٨- أسباب اختلاف الفقهاء لعلي الخفيف - القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٥٦م.

١٩- أسباب نزول القرآن لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق السيد أحمد صقر - القاهرة: ١٣٨٨هـ، وصوّرته دار القبلة بجدةً، ١٤٠٤هـ، ط٢.

٢٠- الإسنوي على منهاج البيضاوي - القاهرة: جمعية نشر الكتب العربية، ١٣٤٣هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

٢١- الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر العسقلاني - القاهرة: مطبعة مصطفى محمد (د-ت).

٢٢- الدليل إلى المتون العلمية للقاضي الشيخ عبدالعزيز بن إبراهيم بن قاسم - الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ط١.

٢٣- أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري، طبعة حسن حلمي الريزدي - الآستانة: ١٣٠٧هـ.

٢٤- أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله - القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٩هـ، ط٢.

٢٥- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي - القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ.

٢٦- أصول الفقه لأبي بكر الجصاص، تحقيق عجيل النشمي - الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٧- أصول الفقه للشيخ الخضري محمد بن عفيفي الباجوري - مصر: المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ.

٢٨- أصول الفقه لزكريا البرديسي، ط٢ - القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٣٨١هـ.

٢٩- أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف - القاهرة: مطبعة النصر، ١٣٧٦هـ.

٣٠- أصول الفقه لمحمد أبي زهرة - القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٧٧هـ.

٣١- أصول الفقه لابن مفلح المقدسي تحقيق فهد السدحان - الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ، ط١.

٣٢- أصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان - القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٥٧هـ.

٣٣- أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي - دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ، ط١.

٣٤- أصول القانون للسنهوري وأبوستيت - القاهرة: ١٩٦٠م.

٣٥- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار لأبي بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني - حلب: المطبعة العلمية، ١٣٤٦هـ، ط١.
٣٦- الاعتصام للإمام أبي إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
٣٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية - القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤٧هـ.
٣٨- الأعلام لخير الدين الزركلي - بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩م، ط١٤.
٣٩- ألفية الإمام السيوطي في علم الحديث مع شرحها للشيخ أحمد محمد شاكر - بيروت: دار المعرفة.
٤٠- الأم للإمام الشافعي - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١-١٣٢٥هـ.
٤١- الإمام الصادق لأبي زهرة - القاهرة: مطبعة مخيمر.
٤٢- إمتاع الأسماع للمقريزي تصحيح وشرح محمود محمد شاكر - قطر: الشؤون الدينية، ط٢.
٤٣- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس - دمشق: دار الفكر، ١٣٩٥هـ، ط٢.
٤٤- الأموال لحميد بن زنجويه، تحقيق شاكر ديب فياض - الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ط١.
٤٥- الأنجم الزاهرات للمارديني على حل ألفاظ الورقات لإمام الحرمين تحقيق عبدالكريم النملة - الرياض.

٤٦- الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، لأبي محمد بن السيد البطليوسي - القاهرة: مطبعة الموسوعات، ١٣١٩هـ.

٤٧- البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي. - القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ.

٤٨- البحر المحيط للزركشي - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ط١.

٤٩- بدائع الصنائع للكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود - القاهرة: ١٣٢٧-١٣٢٨هـ.

٥٠- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية - القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، (د-ت).

٥١- بداية المجتهد لابن رشد الحفيد - القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ.

٥٢- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب - قطر: ١٣٩٩هـ.

٥٣- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي. - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٦هـ، ط١.

٥٤- تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي مع التحقيق، مطبعة حكومة الكويت ١٤١٤هـ، ط٣ مصورة.

٥٥- تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة - القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٦هـ.

٥٦- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي تحقيق محمد حسن هيتو - دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

٥٧- تبيين الحقائق لعثمان بن علي الزيلعي شرح كنز الدقائق لأبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي - القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٣هـ.
٥٨- التحرير للكمال ابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج - القاهرة: المطبعة الأميرية ١٣١٦هـ، وبهامشه نهاية السول للإسنوي شرح منهاج الوصول للبيضاوي..
٥٩- التحرير للكمال ابن الهمام مع شرحه تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.
٦٠- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور - تونس.
٦١- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي لمحمد عبدالرحمن المباركفوري، دمشق - دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ط٣.
٦٢- تخريج الفروع على الأصول للإمام الزنجاني تحقيق محمد أديب الصالح - دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٢هـ، ط١.
٦٣- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لجلال الدين السيوطي - المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٧٩هـ.
٦٤- ترتيب المدارك للقاضي عياض اليحصبي، تحقيق أحمد بكير محمود - بيروت: دار مكتبة الحياة. طرابلس-ليبيا: دار مكتبة الفكر، ١٣٨٧هـ.
٦٥- تسهيل الوصول لمحمد بن عبدالرحمن عيد المحلاوي - القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤١هـ.
٦٦- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبداللطيف البرزنجي - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
٦٧- تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي - بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠١، ط٢.

٦٨- تفسير آيات الأحكام لمحمد علي السايس وإخوانه - القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٧٣هـ.

٦٩- تفسير التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر عاشور - تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

٧٠- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) لأبي السعود محمد بن محمد العمادي - القاهرة: محمد علي صبيح.

٧١- تفسير القرآن العظيم للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير المعروف بابن كثير، تحقيق د/ محمد إبراهيم البنا - الرياض: دار القبلة بالاشتراك، ١٤١٩هـ، ط١.

٧٢- التفسير الكبير للفخر الرازي - بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ط٣.

٧٣- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح - بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ، ط٤.

٧٤- تقويم الأدلة لأبي زيد عبيدالله بن عمر الدبوسي - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ط١.

٧٥- التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبدالله النيبالي والدكتور شبير العمري - بيروت: دار البشائر الإسلامية. مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٧هـ، ط١.

٧٦- تنقيح الفصول في علم الأصول- المقدمة الثانية للذخيرة لأبي العباس أحمد ابن إدريس القرافي شهاب الدين - القاهرة: مطبعة كلية الشريعة، ١٣٨١هـ.

٧٧- تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي: طبع إدارة الطباعة المنيرية بمصر، تصوير دار الكتب العلمية ببيروت.

٧٨- توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي - بيروت: دار المعرفة.

٧٩- التوضيح لصدر الشريعة شرح التنقيح له، ومعه حاشيته التلويح للعلامة التفتازاني، وعلى الهامش شرح الشرح لمولوي شريف: المطبعة الكريمية ببلدة فزان، ١٣٣١هـ.

٨٠- تيسير التحريرشرح كتاب التحرير للكمال ابن الهمام، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه: طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، تصوير دار الكتب العلمية ببيروت.

٨١- تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان للشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي: مركز صالح بن صالح الثقافي بعنيزة بالسعودية، ١٤١٢هـ.

٨٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري - مصر: بولاق، ١٣٢٩هـ

٨٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر - مصر: دار المعارف، (د-ت).

٨٤- جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر - المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط٢.

٨٥- الجامع الصحيح للإمام أبي محمد عبدالله بن إسماعيل البخاري - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٤هـ.

٨٦- الجامع الصحيح للإمام الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر - بيروت: دار الكتب العلمية.

٨٧- الجامع الصحيح للبخاري مع شرحه فتح الباري لابن حجر - الرياض: نشر إدارة البحوث والإفتاء، ١٣٧٩هـ.

٨٨- جامع العلوم والحكم للحافظ الفقيه زين الدين أبي الفرج البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ، ط٣.

٨٩- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٤-١٣٦٩هـ.

٩٠- جمع الجوامع لابن السبكي مع حاشية البناني على شرح المحلي عليه - القاهرة: دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي.

٩١- الجوهر النقي لعلاء الدين المارديني الشهير بابن التركماني، في ذيل السنن الكبرى للبيهقي دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٤٤هـ، ط١.

٩٢- حاشية المحقق محمد بن علي الجرجاني على شرح العضد الأيجي لمختصر المنتهى لجمال الدين ابن الحاجب مع حاشية المحقق الهروي - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ، وصورتها دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٣هـ.

٩٣- حاشية أحمد بن عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأحمد العدوي الشهير بالدردير مع تقريرات الشيخ عليش - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

٩٤- حاشية يحيى الرهاوي على شرح المنار للحافظ النسفي لابن ملك مع حاشيتي ابن الحلبي وعزمي زاده - القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ.

٩٥- حاشية السعد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب مع حاشية الجرجاني وحاشية الهروي عليها - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

٩٦- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) المعروف بـ (حاشية ابن عابدين) لمحمد أمين المعروف بابن عابدين - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٢٨٢هـ.

٩٧- حاشية نيل الأماني على مقدمة القسطلاني - القاهرة: ١٣٩٠هـ.

٩٨- حجة الله البالغة للدهلوي شاه ولي الله تحقيق وتخريج د/ عثمان ضميرية - الرياض: مكتبة الكوثر ١٤٢٠هـ، ط١.

٩٩- حجيَّة السنة لمصطفى عبدالخالق - واشنطن: المعهد العالي للفكر الإسلامي.

١٠٠- حجيَّة السنة لحسين شواط - واشنطن، ٢٠٠٠م.

١٠١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم الأصبهاني - بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ، ط٣.

١٠٢- الخراج ليحيى بن آدم

- الخلاصة في أصول الحديث للحسين بن عبدالله الطيبي تحقيق صبحي السامرائي - بيروت: عالم الكتب، ١٤٠١هـ، ط١.

١٠٣- الدائرة الجنائية - القاهرة.

١٠٤- الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين بن عبدالرحمن السيوطي - مصر: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ.

١٠٥- دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية لزكي الدين شعبان - القاهرة: ١٩٦٠م.

١٠٦- الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي - دار الغرب الإسلامي ١٩٩٤م، ط١.

١٠٧- الربانيون قدوة وعمل لمحمد أديب الصالح - الرياض: دار الوطن، ١٣٢١هـ، ط١.

١٠٨- رسائل ابن عابدين للعلامة محمد أمين ابن عابدين، ١٤٢٥هـ، ط١.

١٠٩- رسائل الإصلاح للخضر حسين - القاهرة: مطبعة القدسي، ١٣٥٨هـ.

١١٠- الرسالة للإمام الشافعي تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ.

١١١- الرسالة المستطرفة للسيد محمد بن جعفر الكتاني - بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ط٤.

١١٢- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لعبدالوهاب بن عبدالكافي السبكي، تحقيق علي معوّض بالاشتراك - الرياض: عالم الكتب، ١٤١٩هـ، ط١.

١١٣- الروض الأنف للإمام أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي الحسن السهيلي في تفسير السيرة النبوية لابن هشام - بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.

١١٤- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي تحقيق عبدالكريم النملة - الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٧هـ، ط٥.

١١٥- زاد المعاد في هدي خير العباد لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ، ط١.

١١٦- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي المشهور بابن الجوزي - دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٥٣هـ.

١١٧- سلم الوصول لشرح نهاية السول للمطيعي محمد بن بخيت بن حسين - القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٣هـ.

١١٨- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي لمصطفى السباعي - القاهرة: مكتبة العروبة، ١٣٨٠هـ.

١١٩- سنن الدارقطني للحافظ علي بن عمر بن الدارقطني مع التعليق المغني لشمس الحق العظيم أبادي: طبع الهند، ١٣١٠هـ.

١٢٠- سنن الدارمي للحافظ أبي محمد عبدالله الدارمي، تخريج عبدالله هاشم يماني المدني - باكستان: نشاط آباد، فيصل آباد، حديث أكادمي، ١٤٠٤هـ.

١٢١- سنن أبي داود للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق عبيد الدعاس وعادل السيد - حمص (سورية): دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٩٤هـ، ط١.

١٢٢- سنن ابن ماجه للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه بشرح الإمام أبي الحسن السِّندي، وبحاشيته تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، تحقيق خليل شيحا - بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨هـ، ط٢.

١٢٣- سنن النسائي "المجتبى" للإمام أحمد بن شعيب بن علي النسائي بشرح السيوطي وحاشية السِّندي عناية عبدالفتاح أبوغدة - بيروت: ١٤٠٦هـ، ط١.

١٢٤- السنن الكبرى للإمام أبي بكر البيهقي. وبذيله الجوهر النقي لابن التركماني - دائرة المعارف النظامية بالهند، ١٣٤٤هـ، ط١.

١٢٥- السيرة النبوية لابن هشام الحميري تحقيق السقا والأبياري وشلبي - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.

١٢٦- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ، التحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط.

١٢٧- شرح الإمام محمد بن حسن البدخشي لمنهاج البيضاوي ومعه نهاية السول للإسنوي - مكة المكرمة: دار الباز. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ط١.

١٢٨- شرح السراجية في الفرائض عند الحنفية لسراج الدين محمد بن محمد السجاوندي للشيخ أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف - مكة المكرمة: نزار مصطفى الباز، ١٤١٧هـ.

١٢٩- شرح صحيح البخاري ومعه التقريب للنووي للعلامة محمد بن يوسف شمس الدين الكرماني واسمه (الكواكب الدراري في شرح البخاري) - بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ، ط٢.

١٣٠- شرح العضد الأيجي على مختصر ابن الحاجب مع حاشية الجرجاني، وحاشية التفتازاني - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ.

١٣١- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير للعلامة محمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق نزيه حماد ومحمد الزحيلي - الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ.

١٣٢- شرح اللُّمع لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق وتقديم عبدالمجيد التركي - دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ط١. وانظر: «اللمع في أصول الفقه» للشيرازي.

١٣٣- شرح مختصر القدوري للعلامة أبي الحسين أحمد بن محمد القدوري للشيخ عبدالغني بن طالب الغنيمي الدمشقي الميداني الذي سماه (اللباب في شرح الكتاب) - تركيا: دار الطباعة العامرة على هامش شرح العبادي «الجوهرة النيرة» للمختصر نفسه، ١٣١٦هـ.

١٣٤- شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمخيل ومسالك التعليل للإمام أبي حامد الغزالي تحقيق حمد الكبيسي - بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ، ط١.

١٣٥- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسن أحمد بن فارس - القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣٢٨هـ.

١٣٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للعلامة إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور العطار - بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ.

١٣٧- صحيح مسلم، ترتيب وفهرسة محمد فؤاد عبدالباقي - نشر دار الإفتاء بالسعودية، ١٤٠٠هـ.

١٣٨- صحيح ابن حبان للحافظ الإمام أبي هاشم محمد بن حبان البستي بترتيب الأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي في كتاب (الإحسان. . .)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ، ط١.

١٣٩- صحيح مسلم بشرح النووي الإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي - دمشق: دار الفكر، ١٤٠١هـ.

١٤٠- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد رمضان البوطي - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧هـ.

١٤١- الطبقات الكبرى لأبي عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المعروف بـ(ابن سعد) - بيروت: دار بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٤٢- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية - القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٧هـ.

١٤٣- طلعة الشمس شرح شمس الأصول للسالمي الإباضي، القاهرة: مطبعة الموسوعات، (د.ت).

١٤٤- عارضة الأحوذي (شرح سنن الترمذي) للقاضي أبي بكر ابن العربي - بيروت: مكتبة المعارف.

١٤٥- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي تحقيق أحمد بن علي سير المباركي - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ، ط١، وأكمله المحقق سنة ١٤١٠هـ.

١٤٦- العرف والعادة في رأي الفقهاء لأحمد فهمي أبوسنة - القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.

١٤٧- علوم الحديث للحافظ ابن الصلاح الشهرزوري، تحقيق نور الدين عتر - بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٠١هـ، ط١.

١٤٨- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية وعلم التفسير لمحمد بن علي الشوكاني - القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.

١٤٩- فتح القدير للكمال ابن الهمام شرح الهداية للمرغيناني - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٥هـ.

١٥٠- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، تحقيق عادل الغرازي - السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ، ط١.

١٥١- فواتح الرحموت لعبدالعلي محمد الأنصاري شرح مسلم الثبوت لمحب الله ابن عبدالشكور مع المستصفى، القاهرة - المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٤هـ.

١٥٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير، لمحمد عبدالرؤوف المناوي - القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٦-١٣٥٧هـ.

١٥٣- القاموس المحيط للعلامة مجد الدين الفيروزآبادي - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ، ط١.

١٥٤- قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي مظفر السمعاني - الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٨هـ، ط١.

١٥٥- القواعد الكبرى الموسوم بـ «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام» لشيخ الإسلام عزالدين بن عبدالسلام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية - دمشق: دار القلم ١٤٢١هـ، ط١.

١٥٦- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية لأبي الحسن علي بن عباس الحنبلي الشهير بابن اللحام، تحقيق حامد الفقي - القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٣٧٥هـ.

١٥٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لجارالله محمود بن عمر الزمخشري- القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٧٣هـ.
١٥٨- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري - الآستانة: طبعة حسن حلمي الريزوي، ١٣٠٧هـ.
١٥٩- كشف الحقائق شرح كنز الدقائق للشيخ عبدالحكيم الأفغاني الدمشقي: المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٨هـ، وأكمل بمطبعة الموسوعات بمصر ١٣٢٢هـ.
١٦٠- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي - القاهرة: مطبعة القدسي، ١٣٥١هـ.
١٦١- الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي - القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٢م.
١٦٢- لسان العرب للعلامة ابن منظور محمد بن مكرم جمال الدين. - بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٣٧٤-١٣٧٦هـ.
١٦٣- لمحات في أصول الحديث لمحمد أديب الصالح - بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ، ط٦.
١٦٤- اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ.
١٦٥- مالك لأبي زهرة - القاهرة: مطبعة مخيمر، ط٢.
١٦٦- المبسوط لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي - القاهرة: مطبعة السعادة.
١٦٧- مجاز القرآن لأبي عبيد معمَر بن المثنى، تعليق محمد فؤاد سزكين، القاهرة - مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ.

١٦٨- المجتبى للنسائي، انظر: سنن النسائي.

١٦٩- مجلس الدولة - القاهرة: وزارة العدل.

١٧٠- مجمع الزوائد للهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر. - القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣هـ.

١٧١- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية.

١٧٢- المجموعة الرسمية للنقض - القاهرة: وزارة العدل.

١٧٣- محاسن التأويل للعلامة جمال الدين القاسمي - القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ، ط١.

١٧٤- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبدالحق بن عطية الأندلسي - قطر: ١٣٩٨هـ، ط١.

١٧٥- المحصول في علم أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلواني - الرياض: مطابع الفرزدق، ١٣٩٩هـ.

١٧٦- المحلَّى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر - القاهرة: طبع منير الدمشقي، ١٣٥٢هـ.

١٧٧- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي - القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٩هـ.

١٧٨- مختصر المزني لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني بهامش الأم للشافعي - القاهرة: ١٣٨٨هـ.

١٧٩- مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه لعضد الدين الأيجي جزءان طبع الريزوي، ١٣٠٧هـ وفي المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٣١٦هـ الجزء الأول، مع حواشي السعد التفتازاني والجرجاني والهروي، وفي سنة ١٣١٧هـ الجزء الثاني مع حاشية التفتازاني الطبعة الأولى.

١٨٠- المدخل إلى القانون، لمرقس - القاهرة: جامعة القاهرة.
١٨١- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبدالقادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران - القاهرة: المطبعة المنيرية، (د.ت).
١٨٢- المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية، لمصطفى الزرقاء - دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ.
١٨٣- المدخل للعلوم القانونية لعبدالمنعم البدراوي - القاهرة: ١٩٦٢م.
١٨٤- مذكرات في أصول الفقه لزكريا البرديسي - كلية الحقوق - جامعة القاهرة.
١٨٥- مذكرات في أصول الفقه لفرج السنهوري - كلية الحقوق - جامعة القاهرة.
١٨٦- مرقاة الوصول وشرحه مرآة الأصول للعلامة منلاخسرو مع حاشية العلامة محمد الإزميري على المرآة. إستانبول - دار الطباعة العامرة، ١٣٠٩هـ.
١٨٧- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط٣، (د.ت).
١٨٨- المستدرك للحاكم الحافظ أبي عبدالله محمد عبدالله النيسابوري - طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٠هـ.
١٨٩- المستصفى من علم الأصول لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٣٤هـ.
١٩٠- المسند للإمام أحمد؛ عناية وتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر - القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٧٥-١٣٧٧هـ، لم يكمل.

١٩١- المسند للإمام أحمد محققاً بكامله بالاشتراك وإشراف شعيب الأرناؤوط- بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ط٢.

١٩٢- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، لمحمد بن نظام الدين اللكنوي الأنصاري، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ، مع المستصفى.

١٩٣- مشكل الآثار لأحمد بن محمد بن سلمة الأزدي الطحاوي - مطبعة حيدرآباد الدكن، ١٣٣٣هـ.

١٩٤- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للإمام البوصيري مع السنن وشرحها للسندي - بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨هـ، ط٢.

١٩٥- المصباح المنير في غريب شرح الرافعي الكبير للعلامة أحمد بن محمد الفيومي - القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٢٨م.

١٩٦- المصنف للإمام عبدالله بن أبي شيبة، تحقيق عامر الأعظمي - الهند: الدار السلفية، نشر مختار الندوي السلفي.

١٩٧- معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، تحقيق الشيخ راغب الطباخ - حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ.

١٩٨- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري، تحقيق محمد حميد الله بالتعاون مع محمد بكر حسن حنفي - دمشق: ١٣٨٤هـ، ط١.

١٩٩- المعجم الصغير للطبراني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

٢٠٠- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق وتخريج حمدي عبدالمجيد السلفي، ١٤٠٤هـ، ط٢.

٢٠١- المغني لموفق الدين أبي محمد عبدالله قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي - القاهرة: ١٤١٢هـ، ط٢.

٢٠٢- المغني في أصول الفقه للإمام جلال الدين الخبازي، تحقيق مظهر بقا - مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ، ط١.

٢٠٣- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة لجلال الدين السيوطي، تحقيق عبدالرحمن فاخوري - بيروت: دار السلام ١٣٩٩هـ.

٢٠٤- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبدالله محمد بن أحمد المعروف بالشريف التلمساني، ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة. دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، مكة المكرمة - المكتبة المكية، ١٤١٩هـ، ط١.

٢٠٥- مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الحسين بن محمد المشهور بـ (الراغب الأصفهاني) تحقيق صفوان داوودي - دمشق: دار القلم، ١٤١٣هـ، ط١.

٢٠٦- مقارنة المذاهب في الفقه لشلتوت والسايس - القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٧٣هـ.

٢٠٧- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للحافظ السخاوي شمس الدين محمد بن عبدالرحمن - مصر: دار الأدب العربي، ١٣٥٧هـ.

٢٠٨- مقاصد الشريعة الإسلامية جمع وتحقيق محمد الطاهر بن عاشور - تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

٢٠٩- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوسف حامد العالم - الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ط٢.

٢١٠- المقنع لابن قدامة مع الحاشية المنقولة من خط الشيخ سليمان بن الشيخ محمد عبدالوهاب - الرياض: المؤسسة السعيدية، ط٣.

٢١١- ملخص إبطال القياس والرأي لابن حزم؛ تحقيق سعيد الأفغاني. - دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٧هـ.

٢١٢- المنار لأبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي مع شرحه لعبداللطيف بن عبدالعزيز المشهور بابن ملك ومعه ثلاث حواشي - تركيا : المطبعة العثمانية، ١٣١٥هـ.

٢١٣- المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول للإسنوي ومناهج العقول للبدخشي - القاهرة.

٢١٤- منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم - الرياض - جامعة الإمام.

٢١٥- المهذب للشيرازي أبي إسحاق - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ت).

٢١٦- مهمات علوم الحديث لإبراهيم كليب - الرياض: مكتبة الوراق، ١٤١٩هـ، ط١.

٢١٧- الموافقات للإمام الشاطبي للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي - القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ.

٢١٨- الموافقات للإمام الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان - الرياض: دار ابن عفان، ط١.

٢١٩- الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي، ترقيم وتقديم وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي - القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٠هـ.

٢٢٠- الموطأ مع شرحه المنتقى لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي - القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

٢٢١- النبذ لابن حزم في أصول الفقه الظاهري. تحقيق زاهد الكوثري - القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٣٦٠هـ.

٢٢٢- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول للشيخ عيسى منون الشامي - القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية.

٢٢٣- نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد بن قودر المعروف بقاضي زاده، أكمل به فتح القدير لابن الهمام - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٥هـ.

٢٢٤- نخبة الفكَر وشرحها نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر له مع شرح هذا الشرح لملا علي بن سلطان القاري - بيروت: صورته الدار العلمية عن طبعة إستانبول سنة ١٣٩٨هـ.

٢٢٥- نزهة الخاطر العاطر للشيخ عبدالقادر بدران الدُّومي ثم الدمشقي، وهو شرح روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي الدمشقي - القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٢هـ.

٢٢٦- نشر البنود على مراقي السعود لعبدالله الشنقيطي المالكي - المغرب، المحمدية: مطبعة فضالة.

٢٢٧- نصب الراية لأحاديث الهداية لعبدالله بن يوسف الزيلعي - القاهرة: دار المأمون، عناية المجلس العلمي بالهند، ١٣٥٧هـ.

٢٢٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقرّي التلمساني، تحقيق الدكتور إحسان عباس - بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ.

٢٢٩- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير مجد الدين محمد بن محمد الجزري - القاهرة: المطبعة العثمانية، ١٣١١هـ.

٢٣٠- نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول للحكيم الترمذي - المدينة المنورة: المكتبة العلمية.

٢٣١- نور الأنوار لأحمد بن أبي سعيد الميهوي المعروف بملاجيون شرح المنار للنسفي مع كشف الأسرار شرح المصنف على المنار - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ، ط١.

٢٣٢- نهاية السول لجمال الدين عبدالرحيم الإسنوي في شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، ومعه حواشيه المسماة سُلَّم الوصول لشرح نهاية السول للعلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي - القاهرة: جمعية نشر الكتب العربية، ١٤٢٣هـ.

٢٣٣- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للنووي، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي. - القاهرة: ١٣٠٤هـ.

٢٣٤- نيل الأوطار للعلامة محمد بن علي الشوكاني شرح منتقى الأخبار للمجد ابن تيمية - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٢هـ، ط٢.

٢٣٥- الهداية للمرغيناني مع شرحها فتح القدير لابن الهمام، لعلي بن بكر المرغيناني - القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٥هـ.

٢٣٦- الهداية مع فتح القدير وشرحها العناية للبابرتي وحاشية سعدالله بن عيسى ابن أمير خان - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٨هـ.

٢٣٧- الوجيز في أصول الفقه لعبدالكريم زيدان - بيروت: مؤسسة الرسالة. بغداد: مكتبة القدس، ١٤٠٥، ط١.

٢٣٨- الوجيز في شرح القانون المدني لعدنان القوتلي، ١٩٥٩م، ط٤.

٢٣٩- وفيات الأعيان لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر؛ تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٧هـ.

فهرس الآيات

(أ)

(ح)

(خ)

(ر)

(ز)

(س)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأحاديث

(أ)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ص)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأعلام

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث

الفصل الرابع



(٧٤٦-٦٧٩)